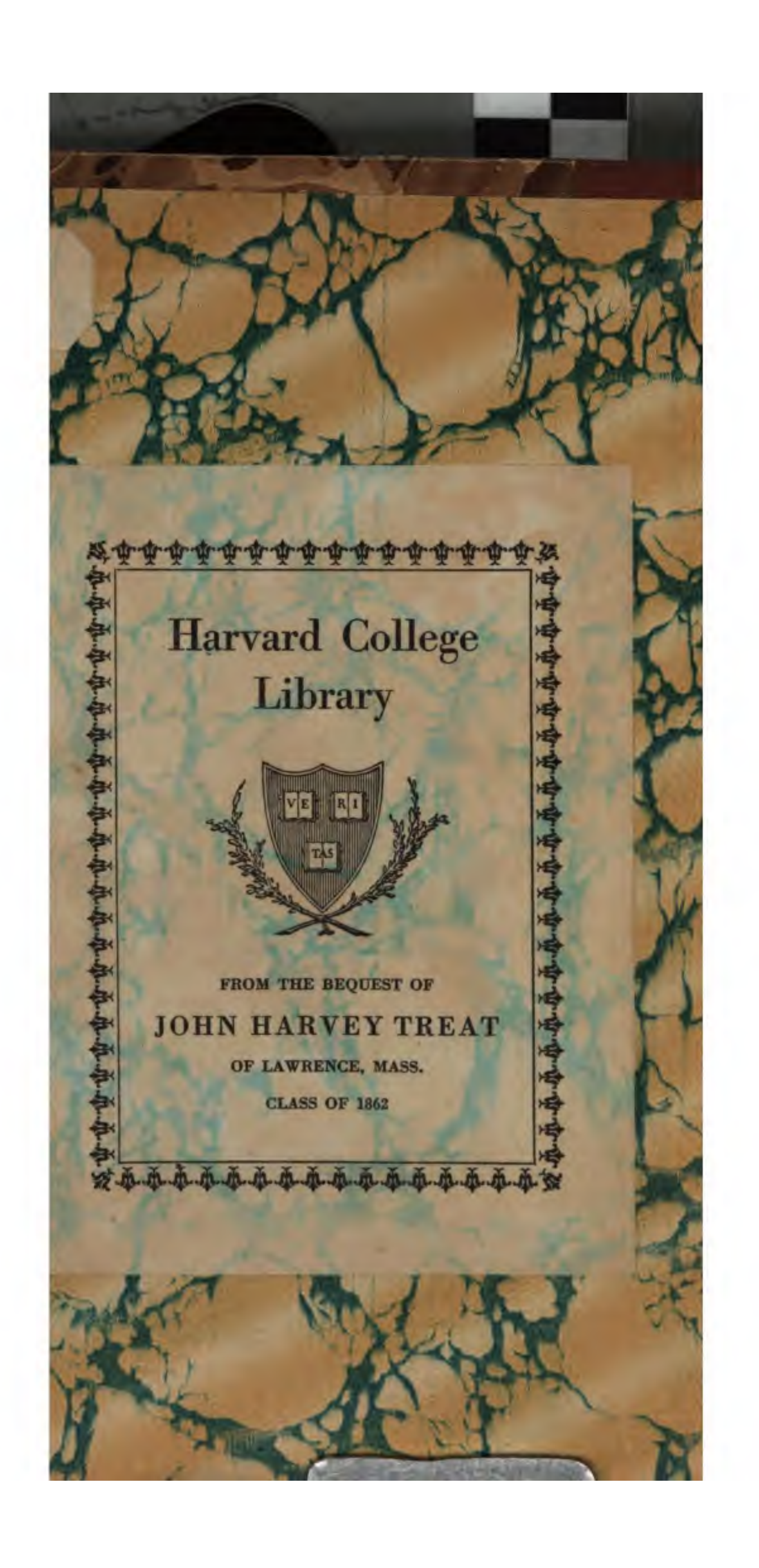

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY


Harvard College
Library
VE
RI
TAS
FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862





PARIS

CALMANN LÉVY, ÉDITEUR

3, RUE AUBER, 3

—

1897

Bresch



PARIS

CALMANN LÉVY, ÉDITEUR

3, RUE AUBER, 3

—

1897

UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ESSAI

SUR LES SENTENCES DE PIERRE LOMBARD

CONSIDÉRÉES

SOUS LE POINT DE VUE HISTORICO-DOGMATIQUE.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT A L'ACADÉMIE,

Le 3 Août 1857, à 6 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

JEAN BRESCH,
DE GUNSBACH (HAUT-RHIN).

«*Non debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluus : cum multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam et mihi, sit necessarius.*»

(PETR. LOMBARDUS, *Prologus in Sentt.*)

STRASBOURG,
IMPRIMERIE DE VEUVE BERGER-LEVRAULT, IMPRIMEUR DE L'ACADÉMIE.
1857.



A MONSIEUR G. A. HOFF,

Pasteur à Sainte-Marie-aux-mines.

A MES BIENFAITEURS.

Faible témoignage de reconnaissance.

J. BRESCH.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE STRASBOURG.

M. Bruch ✻, Doyen de la Faculté.

MM. Bruch ✻,
Richard,
Fritz,
Jung ✻,
Reuss,
Schmidt,
} Professeurs de la Faculté.

M. Fritz, président de la soutenance.

MM. Fritz,
Bruch,
Reuss,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

ESSAI

SUR LES SENTENCES DE PIERRE LOMBARD

CONSIDÉRÉES

SOUS LE POINT DE VUE HISTORICO-DOGMATIQUE.

AVANT-PROPOS.

Le livre que nous nous sommes proposé d'étudier appartient à une époque dont l'historien du dogme ne fait pas, d'ordinaire, l'objet de prédilection de ses recherches. Le seul nom de scolastique par lequel on a l'habitude de désigner cette période nous effraye, et involontairement nous en détournons nos pas pour chercher ailleurs un objet plus digne de notre attention. Aussi, depuis que Cramer, en publiant ses extraits tirés des principaux docteurs scolastiques, fruit de longues et patientes recherches, nous a introduits dans la théologie du moyen âge, près d'un siècle s'est écoulé sans qu'il ait trouvé des imitateurs. Nous ne manquons pas, il est vrai, d'ouvrages tant généraux que spéciaux sur l'histoire des dogmes; mais il n'en existe guère qui se soient occupés spécialement du dogme tel qu'il a été formulé par l'un ou par l'autre des représentants de la théologie scolastique. Nous avons donc pensé qu'il ne serait pas

sans intérêt, ni peut-être sans utilité, d'aborder un pareil sujet. Et nous n'avons pas hésité à arrêter notre choix aux sentences de Pierre Lombard qui, embrassant à la fois toutes les questions dogmatiques alors débattues, nous semblaient le plus propres à nous donner une idée, sinon complète, du moins suffisante de l'esprit de l'époque. Du reste, ce livre a joué un très-grand rôle au moyen âge; pendant plusieurs siècles il a servi de manuel de théologie, et l'importance qu'il a acquise par là devait nous le faire choisir de préférence à tout autre pour en faire l'objet de nos études.

Voici les ouvrages que nous avons pu consulter:

PETRI LOMBARDI *Episcopi Parisiensis sententiarum libri IV, per Joannem Aleaume pristino suo nitori nunc primum vere restituti. Ex officina Joannis Roigny.* Paris, 1537.

J. A. CRAMER, *Jacob Benignus Bossuet, Bischofs von Meaux, Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion fortgesetzt, etc., VI.* Leipzig, 1785.

LE DUC DE CARAMAN, Histoire des révolutions de la philosophie en France depuis le moyen âge jusqu'au seizième siècle, t. II, Paris, 1847.

ROUSSELOT, Études sur la philosophie du moyen âge. Paris, 1841.

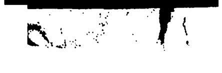
HAURÉAU, La philosophie scolastique, vol. I.

Histoire littéraire de France, t. XII, p. 585-609. Paris, 1763.

Les histoires de la philosophie de TIEDEMANN, TENNEMANN, BUHLE, RITTER, HEGEL et DE GERANDO.

NEANDER, *Der heilige Bernhard.* Leipzig, 1848.

— *Allg. Gesch. der christl. Rel. und Kirche,* vol. V, 2e partie, Hambourg, 1845.

FR. V. RAUMER, *Die Philosophie und die Philosophen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Historisches Taschenbuch.* Leipzig, 1840.

BAUR, *Der Begriff der christl. Philosophie. Theolog. Jahrbücher von Zeller, II.* 1846.

HAGENBACH, *Die Scholastik und Mystik des Mittelalters, Zeitschr. für histor. Theol., I.* 1842.

— *Dogmengeschichte.* Leipzig, 1853.

SCHRÖCKH, *Kirchengeschichte,* t. XXVIII, p. 46 et suiv.

DANÆUS, *Prolegg. in Sentt. Lomb. Opp. theol. Gen.* 583 *f.* p. 1093.

HEINRICH, *Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christl. Glaubenswahrheiten.* Leipzig, 1790.

RETTBERG, *Comparatio inter Magistri Bandini libellum et Petr. Lomb. sententiarum lib. IV. Göttingæ,* 1834.

EBERSTEIN, *Natürliche Theologie der Scholastiker.* Leipzig, 1803.

Ouvrages sur quelques points spéciaux :

BAUR, *Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, vol. II. Tubingue, 1842.

MEYER, *Die Lehre von der Dreieinigkeit in ihrer histor. Entwicklung.* 1844.

J. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte der Lehre und der Person Christi,* t. II. Berlin, 1853.

BAUR, *Die christl. Lehre von der Versöhnung,* p. 118 et suiv. Tubingue, 1838.

EBRARD, *Das Dogma vom heiligen Abendmahle und seine Geschichte,* 1, 484. Francfort s. M., 1845.

KARL MEYER, *Versuch einer Geschichte der Transsubstantiationslehre,* p. 68. Heilbronn, 1832.

INTRODUCTION.

Notre sujet nous transporte au milieu du douzième siècle. La théologie scolastique venait de naître. Les sentences de Pierre Lombard n'ont pas peu contribué à en hâter le développement, et pour bien comprendre le rôle qu'elles ont joué dans cette forme de la théologie, il est indispensable de remonter un peu plus haut et de caractériser en quelques traits la période à laquelle elles appartiennent.

Parmi les idées plus ou moins erronées qu'on s'est faites de la théologie scolastique, une des plus généralement répandues et des plus superficiellement formulées peut-être, est celle qui n'y voit qu'un ramassis de questions subtiles et oiseuses propres à satisfaire une vaine curiosité, ou un esprit vétilleux se perdant dans les labyrinthes de la dialectique et de la sophistique. Mais cette définition, loin de caractériser d'une manière complète le système scolastique, n'en révèle, au contraire, qu'un des côtés les moins essentiels, et peut s'appliquer aussi bien à toute autre époque qu'à celle dont elle prétend retracer la physionomie particulière.

On est plus près de la vérité quand on considère la théologie scolastique comme un effort tendant à établir sur une base philosophique et scientifique le fond de la religion chrétienne, pour en montrer la conformité avec la raison, et à faire ressortir le rapport des vérités révélées par le christianisme avec les lois de la pensée humaine. Mais ce n'est pas encore là le caractère exclusivement dis-

tinctif de la théologie scolastique; et cette définition, peut-être vraie d'une manière générale, n'en est pas moins trop peu précise pour nous donner une idée adéquate de ce système théologique.

Car si le besoin de mettre en harmonie avec la raison les vérités révélées s'est particulièrement fait sentir dans la théologie scolastique, il n'en est pas moins vrai que dès les premiers temps du christianisme l'esprit humain a essayé de s'approprier les idées nouvelles apportées par l'Évangile, en leur appliquant la mesure de l'intelligence, en cherchant à justifier devant le tribunal de la raison ce que la religion nouvelle offrait d'incompréhensible et de mystérieux, en s'efforçant, en un mot, de mettre d'accord avec les lois de la pensée les vérités qui lui étaient offertes comme l'objet de la foi. C'est là ce qu'avaient tenté les apologètes chrétiens tels que Justin Martyr, Tatien, Athénagore, Théophile; Clément et Origène avaient rempli cette tâche d'une manière si remarquable que la postérité n'a pas hésité à les honorer du nom de penseurs et de philosophes chrétiens. Or, personne n'a jamais eu l'idée de compter ces hommes au nombre des scolastiques, dont ils sont séparés par une ligne de démarcation bien nettement tracée : le développement successif de l'enseignement chrétien comme doctrine officielle de l'Église en lutte avec l'hérésie. Les premiers philosophes chrétiens pouvaient donner un libre essor à leur imagination spéculative et transformer à leur gré la doctrine objective en une philosophie subjective en harmonie avec leurs aspirations personnelles. Mais lorsque par les conciles de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse, de Chalcédoine, etc.,

la doctrine de l'Église eut été fixée et formulée dans des symboles reconnus comme norme officielle de la foi, la spéculation chrétienne dut renoncer à sa liberté. Sa tâche se réduisait désormais à s'approprier la matière telle qu'elle s'était façonnée dans les luttes acharnées des partis, à l'accepter sous la forme invariable dont la tradition avait fini par la revêtir. Il s'agissait maintenant de la défendre contre le doute; il fallait chercher à résoudre les difficultés que suscitait le dogme officiel et à remplir les lacunes qu'il présentait encore, toujours en maintenant intacte la doctrine officiellement sanctionnée par l'Église. Et c'est là précisément le caractère distinctif de la scolastique. Chez les penseurs chrétiens des premiers siècles, c'est la *raison spéculative* qui prédomine; les scolastiques, au contraire, se distinguent plutôt par la *dialectique de l'esprit*[1], sans que, toutefois, il faille admettre, ni chez les uns ni chez les autres, une séparation absolue de ces deux éléments. Presque exclusivement restreinte à une matière donnée d'avance, la pensée philosophique des théologiens scolastiques fut entraînée à resserrer encore la sphère qui lui était assignée, en s'attachant presque exclusivement à la forme, et à se perdre peu à peu dans une foule de questions accessoires dont la subtilité toujours croissante finit par porter les coups les plus funestes au système scolastique.

Entre les deux périodes dont nous venons de signaler

---

1. C'est ce qui explique pourquoi les premiers se sont attachés de préférence à Platon, tandis que les scolastiques finirent par l'abandonner pour le remplacer par Aristote, qui exerça bientôt une influence très-considérable sur leur méthode *d'argumentation*.

les différences se trouve placée une personnalité qu'on peut regarder en quelque sorte comme le point de transition de l'une à l'autre: nous voulons parler de S. Augustin. De même qu'Aristote a été le fondement philosophique de la scolastique, de même S. Augustin en fut le fondement théologique. Comme Aristote, il est devenu l'un des piliers sur lesquels reposent plus ou moins les divers systèmes scolastiques. Mais ces systèmes furent lents à se former. L'invasion des Barbares avait détruit en Occident l'ancienne civilisation, et il fallait qu'un monde nouveau s'élevât sur les ruines de l'ancien avant que la science de l'école pût se développer. Le siècle de Charlemagne assista au premier réveil de la science, et dès lors nous ne sommes plus très-éloignés de la scolastique. Celle-ci se montre déjà sous le règne de Charles-le-Chauve dans les discussions de Paschase Radbert et de Ratramne sur la sainte Cène, discussions auxquelles vinrent s'ajouter bientôt celles sur la prédestination, dans lesquelles le moine Gottschalk joua un rôle si tristement célèbre. Précurseur également isolé de la scolastique, Jean Scot Erigène essaya, au neuvième siècle, de résoudre le grand problème qui la préoccupa toujours: l'alliance de la philosophie et de la théologie. A peine compris par son époque, il n'eut point de successeurs immédiats. Ce n'est que vers le milieu du onzième siècle que commence la série non interrompue des docteurs proprement scolastiques. Lanfranc, abbé du Bec († 1089), contribua pour une grande part au développement de l'esprit scolastique. Son élève Anselme (1034-1109) essaya, en partant de la doctrine positive de l'Église, de s'élever

jusqu'à la connaissance philosophique. Son argument ontologique de l'existence de Dieu aussi bien que sa théorie de la mort satisfactoire de Christ nous en fournissent la preuve. En opposition avec lui, Abailard (1079-1142) défendit, vis-à-vis de l'autorité de l'Église, les droits de la raison, tandis que Roscellin plaida contre son réalisme la cause du nominalisme. Contemporain d'Anselme, Hildebert de Lavardin suivit son exemple; Gilbert de la Porrée s'attira, au contraire, le reproche d'hétérodoxie et les persécutions de S. Bernard, qui avait déjà, par son autorité trop aveuglément reconnue, fait condamner les hérésies d'Abailard. La scolastique prit une couleur particulière dans l'école de S. Victor, où elle s'allia avec un mysticisme plus ou moins prononcé. Ses principaux représentants, dans cette direction, furent Guillaume de Champeaux, le maître d'Abailard, Hugues et Richard de S. Victor.

Jusqu'ici on n'avait exposé la doctrine de l'Église que d'une manière fragmentaire; bientôt se fit sentir le besoin de la présenter dans son ensemble, et ce besoin donna naissance aux *Sommes de théologie*. Celle que composa Hugues de S. Victor, vers 1130, fut probablement la première. Son exemple fut bientôt suivi par Robert Pulleyn et Pierre Lombard, dont la somme porte le titre de *Sentences*. C'est celle qui par son contenu et par le rôle qu'elle a joué est devenue la plus importante.

Né de parents pauvres dans le district de Noverre en Lombardie, d'où lui est venu son nom, Pierre Lombard trouva un riche protecteur qui le fit élever à Bologne. Plus tard il vint étudier à Reims et à Paris où il fut reçu

dans la célèbre école de Saint-Victor. Nommé professeur de théologie, il devint, en 1159, évêque de Paris où il mourut en 1164. Le nom de *Maître des sentences* (*Magister sententiarum*) que lui valut son ouvrage principal, peut à lui seul nous faire juger de l'importance que la théologie scolastique y a attachée. Témoin des discussions théologiques de son époque, Lombard entreprit la tâche, louable à la vérité, mais difficile et pénible, de recueillir sur tous les points du dogme les sentences des anciens Pères, surtout de S. Augustin auquel il emprunta la plus grande partie de ses matériaux, pour montrer la conformité de la doctrine de l'Église avec ces Pères, et mettre par là un frein à des discussions qui menaçaient de miner l'autorité du dogme officiel. Toutefois il ne se contenta pas d'en appeler purement et simplement à ces autorités; éprouvant le besoin de les concilier avec l'intelligence, il ne craignit point de les opposer les unes aux autres pour déduire de leur contradiction même, au moyen de la dialectique, l'opinion qui lui semblait le mieux s'accorder, et avec la raison, et avec la doctrine officiellement reconnue. Mais bien souvent il reste au-dessous de sa tâche; plus d'une fois il est obligé de reconnaître son impuissance à résoudre les questions qu'il s'est posées, et dans ces cas il exige qu'on accepte avec une foi aveugle la doctrine de l'Église dont il s'efforce, en plus d'un endroit, de cacher le côté faible sous le voile trop complaisant du mystère.

Néanmoins son livre présente un grand intérêt comme monument de l'histoire du dogme, et c'est comme tel qu'il mérite de fixer notre attention. Sa méthode d'exposition

fut généralement adoptée par ses successeurs; c'est même à partir de la publication de ses sentences que date cette manière lourde et pesante de la tractation scientifique qui distingue si désavantageusement la période scolastique. Il commence toujours par établir l'état de la question (*quæstio*); puis il expose les opinions diverses avec les arguments pour et contre, et enfin il donne la solution (*solutio, responsio*). L'ouvrage est composé de quatre livres divisés chacun en un certain nombre de *distinctions* pour faciliter les recherches du lecteur. Le premier livre traite de Dieu et de ses attributs, le deuxième, de la création. Le troisième est consacré à la christologie et à la sotériologie; le quatrième enfin expose la théorie des sacrements et les idées de l'auteur relatives au jugement dernier et aux choses finales. Une analyse rapide de l'ouvrage entier va nous en donner une idée plus complète.

LIVRE I.

C'est par le « Mystère de la Trinité » que notre auteur commence la série de ses *Distinctions*. Il consacre la plus grande partie du premier livre des « Sentences » à ce dogme auquel les grands maîtres de l'époque avaient exercé leur talent dialectique. A son tour il aborde ce sujet difficile, accompagné, chez lui, de tout le bagage scolastique dont l'école, depuis, n'a pu se débarrasser entièrement.

Il commence par rechercher les traces de la Trinité dans les Saintes-Écritures. Pour cela, il établit d'abord *qu'à côté* de l'idée de l'unité de Dieu, nous y trouvons

aussi celle de la pluralité des personnes qui constituent son essence, exprimée par la forme du pluriel dans les paroles que le récit de la Genèse prête au Créateur « *Faisons* un homme à *notre* image » dit Dieu; les mots faisons et notre sont, pour Lombard, le signe évident de la pluralité des personnes. Il y a plus. Dès le premier verset de la Genèse, cette idée de pluralité prend un caractère plus déterminé, en ce que nous y trouvons déjà les deux personnes du Père et du Fils désignées par les termes *Deus* et *principium*. Cette pluralité se trouve exprimée en outre dans le mot אֱלֹהִים, dans le langage du serpent à la femme (*Eritis sicut Dii*, d'après la Vulgate), et prend le caractère plus déterminé d'une Trinité dans Ésaïe VI, 3.

Le Nouveau Testament enseigne cette Trinité dans la formule d'institution du baptême; le prologue de S. Jean nous montre l'existence du Fils auprès du Père dès avant la création. Une exégèse aussi arbitraire que l'était celle de la scolastique pouvait seule citer en faveur de ce dogme le passage Rom. XI, 36, où l'on trouvait, sans raison, les trois personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Par contre, le passage 1 Jean V, 7, que la critique moderne a rejeté du texte, se prêtait mieux à l'appui de cette thèse, et c'est aussi celui auquel Lombard attache le plus d'importance. Il est convaincu, du reste, que chaque syllabe du Nouveau Testament rend témoignage de cette ineffable vérité de l'unité et de la trinité.

Ce qui préoccupe davantage notre auteur, c'est de trouver la Trinité ailleurs que dans l'Écriture, et c'est la démonstration rationnelle du dogme qui va l'occuper maintenant. D'abord il montre comment le Créateur peut

être connu par la créature, touchant légèrement à quelques-unes des preuves de l'existence de Dieu. Sans parler de celle de S. Anselme, il cite un passage de S. Augustin, où ce docteur approuvait la démonstration des Platoniciens tirée de la variabilité des choses créées, preuve que l'autorité de ce saint recommandait beaucoup; il touche également à celle que, depuis, on a appelée la preuve physico-théologique. Après cette courte digression, l'auteur revient à la Trinité dont il recherche les traces dans la création. Avec Augustin, il trouve ces traces dans la nature même des corps, qui, par leur existence, par les qualités respectives qui leur sont inhérentes, par leur poids, leur couleur, etc., nous offrent un indice, très-faible à la vérité, de la Trinité. L'examen de l'âme humaine fournit une comparaison plus adéquate. L'âme est mémoire, intelligence, amour ou volonté. Or, ces trois facultés fondamentales ne constituent point trois âmes, mais sont une seule et même essence; chacune d'elles contient les deux autres, et toutes trois, prises ensemble, ne forment qu'un seul tout, qu'une vie unique. Néanmoins, cette Trinité de l'âme humaine est essentiellement différente de la Trinité divine. Ici, chacun des trois termes, considéré en lui-même, est une personne, et représente à lui seul la divinité tout entière, ce qui n'a pas lieu pour les trois facultés de l'âme. De plus, l'homme qui possède ces facultés, n'est qu'*une* personne, tandis que la Trinité divine comprend trois personnes; les trois facultés de l'âme ne *constituent* pas l'homme, mais lui *appartiennent*, tandis que les trois éléments de la Trinité divine *constituent* le Dieu unique, dont l'essence, cependant, *comprend trois* **personnes**.

Cela posé, Lombard aborde des questions relatives aux rapports des trois personnes. C'est d'abord celle de la génération du Fils. Dieu s'est-il engendré lui-même ou a-t-il engendré un autre Dieu? A cette question qu'on se posait, Lombard répond que Dieu a engendré un Dieu qui n'est pas le Père, mais qui est un Dieu avec le Père; il a engendré une autre personne, un autre soi-même, c'est-à-dire un autre qui est ce qu'il est lui-même. La solution est subtile, à la vérité; mais elle n'est que formelle, et renferme une manifeste *contradictio in adjecto.*

Le Père a-t-il pu ou voulu engendrer le Fils? Telle est l'objet de la septième distinction. Cette question avait déjà au quatrième siècle soulevé de vives discussions entre les Ariens et les défenseurs du symbole de Nicée. Ce pouvoir et cette volonté du Père semblaient détruire l'égalité qu'on admettait entre Lui et le Fils. Pour rétablir l'équilibre, Lombard fait une opération pour ainsi dire purement mathématique. Il est vrai, dit-il, que le Père, comme tel, a un pouvoir qui ne revient pas au Fils, celui d'être le Père; mais, par contre, le Fils a un pouvoir qui ne revient pas au Père, celui d'être le Fils. Il en est de même de la volonté respective des deux personnes. Or, cette volonté et ce pouvoir sont égaux de part et d'autre: il y a donc équilibre parfait. Égal au Père, le Fils est en même temps coéternel avec lui. On sait que les Ariens, s'appuyant sur l'idée de la génération, contestaient cette coéternité, et c'est en vue de cette opposition que Lombard cherche à prouver l'éternité du Fils. Mais il ne peut faire disparaître la contradiction relevée par les Ariens, et il reconnaît son im-

puissance à résoudre la difficulté. L'intelligence humaine, selon lui, est trop faible pour saisir ce rapport de co-éternité du Père et du Fils, et ce qu'il y a de mieux à faire, c'est d'admettre le dogme sans chercher à se l'expliquer.

Le Saint-Esprit est l'amour du Père et du Fils, le lien qui les unit; il participe des deux et procède des deux. Cette doctrine, qui avait contribué en partie à amener la séparation des deux Églises d'Orient et d'Occident, avait été défendue entre autres par Ratramne et S. Anselme; Lombard, à son tour, la développe, essayant de justifier le *filioque* que l'Église latine avait inséré dans le symbole de Constantinople. Il montre que des pères grecs, tels qu'Athanase, Didymus, Cyrille, Chrysostôme, avaient également enseigné que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, et dès lors cette doctrine est pour lui de la plus haute certitude. Il pense, du reste, que la division des deux Églises ne repose au fond que sur une dispute de mots, admettant, avec S. Augustin et S. Jérôme, que le Saint-Esprit procède d'une manière plus complète du Père que du Fils, qu'il procède du Père *par* le Fils, explication qui pouvait justifier l'interprétation de l'Église grecque.

Mais pourquoi dit-on du S. Esprit qu'il procède, au lieu d'employer, comme pour le Fils, l'expression de génération? Telle est la question que Lombard se pose maintenant, et qu'il résout avec S. Augustin, en disant qu'il serait absurde d'employer ce terme pour le S. Esprit: car alors celui-ci serait le fils des deux premières personnes, ce qui supposerait entre elles des rapports con-

jugaux, *quod abhorret omnium sanorum sensus* (13, A[1]). Ce sont encore des mots dénués de sens; Lombard ne peut expliquer la différence des deux modes d'émanation, différence qui, selon lui, nous sera incompréhensible tant que nous vivrons sur cette terre.

La mission du S. Esprit a lieu visiblement ou invisiblement. Dans ce dernier cas, il doit unir les hommes entre eux et avec Dieu, comme il unit le Père et le Fils. Cet amour, c'est Dieu même, selon 1 Jean IV, 8, mais ni Dieu le Père ni Dieu le Fils: c'est le Dieu S. Esprit, égal au Père et au Fils. Ce S. Esprit nous est communiqué lorsqu'il se trouve en nous de manière à nous faire aimer Dieu et le prochain et à nous faire rester en Dieu et Dieu en nous. Quoique le S. Esprit considéré en lui-même comme Dieu soit et reste toujours le même, on peut dire cependant qu'il réside dans l'homme avec une force d'activité plus ou moins grande, et dans ce sens on peut parler d'une augmentation ou d'une diminution du S. Esprit en nous.

Le S. Esprit est une personne au même titre que le Père et le Fils. Les trois personnes sont parfaitement identiques; de plus, d'eux d'entre elles réunies égalent la troisième, et toutes trois prises ensemble ne sont pas plus grandes que deux ou une seulement d'entre elles. Elles sont intimement unies, de manière à ne former qu'un seul être. Chacune est parfaite; aucune d'elles ne peut être appelée une partie de la Trinité : le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, et en même temps ces trois sont un seul Dieu. En général, on ne peut admettre une diversité ou une séparation de

1. Les chiffres arabes indiquent les distinctions.

parties dans l'absolue simplicité de Dieu ; il est aussi peu exact de considérer son essence comme un genre dont les trois personnes seraient les espèces, que comme une espèce par rapport à laquelle les trois personnes seraient les individus. Fidèle à son système, Lombard cherche à concilier ici avec S. Augustin un passage de Jean de Damas qui semblait s'exprimer dans ce sens, en disant que la contradiction, sans exister au fond, ne consiste que dans l'expression philosophique du docteur grec. Il a tellement à cœur de sauvegarder l'unité divine, qu'il regarde comme dangereux de parler d'une différence numérique des trois personnes. Il croit plus convenable de dire qu'elles ne diffèrent pas selon leur nombre, mais seulement selon leurs propriétés.

Égales en grandeur, les trois personnes sont égales aussi en puissance. Admettre que le Fils soit moindre que le Père, c'est admettre que le Père n'a ni pu ni voulu engendrer un fils égal à lui-même : dans le premier cas, c'est ravaler sa puissance ; dans le second, c'est en faire un être envieux.

Quant à l'idée de personne, Lombard la ramène à celle de propriété. Le Père comme tel, en sa qualité de Père, est autre que le Fils ; et celui-ci, en vertu de sa propriété de Fils, est autre que le Père.[1]

Une question difficile pour Lombard naît de l'assertion de S. Augustin que le Père et le Fils s'aiment réciproque-

---

1. *Proprietate sua pater alius est quam filius, et filius proprietate sua alius quam pater. Paternali enim proprietate distinguitur hypostasis patris ab hypostasi filii, et hypostasis filii filiali proprietate discernitur a patre, et spiritus sanctus ab utroque processibili proprietate distinguitur :* 25 *K.*

ment de l'amour qui est le Saint-Esprit, et que, par conséquent, le Saint-Esprit est le principe de l'amour du Père et du Fils. Comment cela s'accorde-t-il avec la thèse généralement reconnue que le Père est sage, non pas à cause de la sagesse qu'il a engendrée, parce que, dans ce cas, le principe de la sagesse du Père serait le Fils? Le Père, en tant que sage, serait donc dépendant du Fils? Non; savoir, chez Dieu, c'est être; la sagesse, *in abstracto*, n'est pas la condition de la sagesse de Dieu; Dieu est sage, parce qu'il est lui-même la sagesse. Il en est de même de l'amour, et il n'est pas vrai de dire que le Saint-Esprit soit le principe de l'amour du Père et du Fils.

La difficulté née de la juxtaposition des deux principes que chacune des trois personnes est la totalité de l'essence divine et que chacune d'elles diffère néanmoins des deux autres par son caractère propre, Lombard ne la résout point. L'explication qu'il essaie de donner est complétement vide de sens (32 J.). Il tourne, comme c'est toujours le cas, dans ce cercle vicieux qui consiste à dire que chacune des trois personnes, en tant que personne divine, subsiste par elle-même, et que cependant elle ne subsiste pas par elle-même. Du reste, il avoue sa faiblesse, se consolant par la pensée que l'essence de Dieu est absolument incompréhensible, et que l'homme doit se garder de vouloir pénétrer le secret impénétrable qui enveloppe la divinité. (33 H.)

Comme on le voit, Lombard n'arrive pas non plus à se faire une idée claire et nette des rapports des trois personnes de la Trinité. Le vague avec lequel il s'exprime

en plusieurs endroits fut déjà relevé par les contemporains, et nous parlerons plus tard des discussions qui s'élevèrent à ce sujet.

Nous abordons maintenant la question des attributs de Dieu. Sans se préoccuper d'une division quelconque de ces attributs en catégories, notre auteur les considère un à un en commençant par la science et la prescience. Et tout d'abord il s'efforce de maintenir l'absoluité de la science de Dieu contre ceux qui pensaient que cet attribut ne pouvait lui être revendiqué que d'une manière conditionnelle. Il est vrai, dit-il, que sans la création on ne pourrait attribuer à Dieu ni la prescience ni la providence, parce que ce ne sont là que des idées relatives aux choses placées dans le temps ; mais sa science n'eût pas été moins grande, parce qu'elle embrasse non-seulement ce qui est placé dans le temps, mais encore les choses éternelles. Elle est éternelle et immuable ; par elle toutes choses sont en Dieu, non pas dans son essence, quoique la science de Dieu soit son essence même, (car alors toutes choses seraient de la même essence que lui), mais elles sont simplement dans sa connaissance, sans participer, pour cela, de sa nature même. S'il n'en était pas ainsi, ne faudrait-il pas admettre que le mal aussi fût en lui ? Il importe tant au *Magister Sententiarum* de sauvegarder la pureté de l'essence de Dieu qu'il fait même une distinction entre sa connaissance du bien et du mal. L'un et l'autre lui sont présents par sa toute-science, mais le bien est plus près de lui ; il ne connaît en quelque sorte le mal que de loin.

Si toutes les choses sont en Dieu par sa connaissance,

Dieu, par contre, se trouve partout moyennant son essence (*essentialiter*), sa présence (*præsentialiter*) et sa puissance (*potentialiter*). Cette existence de Dieu tout entier dans les choses ne peut être comprise par l'intelligence humaine. Ce serait bien, dit Lombard, une question à examiner, si cela ne dépassait absolument nos facultés intellectuelles.[1]

Revenant à la science et à la prescience de Dieu, notre auteur se demande si cette science et cette prescience sont la cause des choses, ou bien si ce sont les êtres créés qui sont la cause de la science et de la prescience de Dieu. Affirmer la première partie de la question, c'est admettre l'existence absolument nécessaire de toutes choses, y compris le mal, puisque Dieu le prévoit comme le bien. Or, cela ne peut être, et il faut renoncer à considérer la science et la prescience de Dieu comme la cause de toutes choses. Affirmer la seconde partie de la question, c'est soutenir une absurdité, car c'est assigner à l'infini une cause tirée du fini. Il semble qu'il soit impossible de trouver un milieu entre ces deux alternatives, et cependant Lombard croit avoir trouvé une solution également éloignée des deux écueils. La première affirmation, dit-il, est dénuée de fondement, parce qu'elle ne peut être prouvée; la seconde est absurde et ne mérite point de réponse. La réalité de la connaissance de Dieu ne peut être démontrée; il faut dire simplement que Dieu connaît les choses futures, non pas parce qu'elles sont futures,

---

1. *Nisi hujus considerationis sublimitas atque immensitas humanæ mentis sensum omnino excederet.* 37 *F.*

mais parce qu'il connaît toutes les choses telles qu'elles sont. —

Ici Lombard aborde la question de la prédestination. On sait que sur ce point l'autorité de S. Augustin avait fini par faire place, en Occident, à un sémipélagianisme plus ou moins prononcé qui, au neuvième siècle, devint si funeste au malheureux Gottschalk. Néanmoins, parmi les scolastiques quelques-uns penchent encore vers un augustinianisme plus ou moins mitigé. Lombard est de ce nombre. Il part de la définition de S. Augustin : *Prædestinatio est gratiæ præparatio, quæ sine præscientia esse non potest.* (40 A.) La restriction, chez lui, consiste à dire que la prescience n'a pas toujours pour suite la prédestination[1]. Ainsi Dieu *prévoit* que ceux qui ne sont point élus, seront pécheurs et damnés : mais il ne les *prédestine* pas à la mort. Sauf cette réserve, notre auteur s'attache fidèlement au système de S. Augustin. La prédestination est absolue, éternelle; une fois prédestiné au salut, on ne peut plus être damné, et vice versa. Lombard semble entrevoir les funestes conséquences morales qui pourraient résulter de cette doctrine, mais il ne peut y échapper, et la solution qu'il essaie de donner n'en est pas une[2]. Quant au rôle de l'individu dans l'œuvre du salut, le *Magister Sententiorum* n'en parle pas, et nous ne trouvons chez lui aucune trace de ce synergisme pour lequel l'Église catholique s'est prononcée plus tard.

1. *Potest autem sine prædestinatione esse præscientia.* 40 *A.*

2. *In hujus quæstionis solutione*, dit-il, *mallem alios audire quam docere.* 40 *C.*

La question de la toute-puissance de Dieu avait donné lieu, à l'époque où nous sommes, à des anthropomorphismes et à des subtilités absurdes. Le meilleur moyen de les éviter, c'était de la considérer, non pas isolément, mais en partant du point de vue de l'absoluité de l'être divin. C'est ce qu'avaient compris Abailard et Anselme, en enseignant que Dieu peut faire tout ce qui ne porte point atteinte à son infinie perfection. L'école de S. Victor partageait cette opinion qui est aussi celle de notre auteur [1]. Avec cette déclaration tombent d'elles-mêmes les objections singulières qu'on faisait. Si Dieu ne peut ni mentir ni pécher, s'il ne peut mourir ou se tromper, il ne cesse pas, pour cela, d'être tout-puissant, puisque ce sont là des défectuosités et non des qualités. On se demandait encore : Dieu n'aurait-il pas pu mieux faire ce qu'il a fait ? Il y a deux réponses selon Lombard. Si l'on veut parler de la manière dont Dieu a créé, il faut répondre négativement, car autrement on rabaisserait sa sagesse; s'il s'agit des choses créées, il faut se prononcer pour l'affirmative, car aucune créature n'est parfaite.

L'examen de la volonté divine termine le premier livre des sentences. La volonté de Dieu est une avec son essence; c'est la *divina usia qua volens est Deus*, (45 A). Elle est la cause première et suprême de toutes les choses; elle ne dépend d'aucune autre cause, parce que, cause de

1. *Manifestum est Deum omnino nihil posse pati et omnia facere posse, præter ea sola quibus ejus dignitas læderetur ejusque excellentiæ derogaretur : in quo tamen non est minus omnipotens. Hoc enim posse non esset posse, sed non posse.* 42 *E.*

tout, elle est, selon S. Augustin, plus grande que tous ses effets. Lombard distingue entre les signes de la volonté divine et cette volonté elle-même qu'il appelle *beneplacitum*. Celle-ci est immuable, éternelle et inséparable de son effet; le signe, consistant soit dans un ordre, soit dans une défense, soit dans un conseil ou une permission, n'a qu'une valeur temporaire.

Mais ici surgit une question difficile. Si tout ce que Dieu veut arrive nécessairement, n'en résulte-t-il pas une contradiction entre le dogme de la prédestination et le passage où S. Paul dit que selon la volonté de Dieu tous les hommes doivent être sauvés? Et Jésus en se plaignant de l'esprit récalcitrant des habitants de Jérusalem, ne semble-t-il pas déclarer que la volonté de Dieu a été anéantie par celle des hommes? Pour mettre ces passages d'accord avec le système de S. Augustin, Lombard reproduit le tour de force exégétique que son maître avait fait avant lui; Jésus ne veut pas dire que l'opiniâtreté des habitants de Jérusalem l'ait empêché dans l'exécution de sa volonté; au contraire, malgré elle il rassembla tous ceux de leurs enfants qu'il voulait, parce que, dans le ciel et sur la terre, tout ce qu'il veut, il le fait; explication qui fait dire à Jésus tout juste le contraire de ce qu'il dit en réalité. Quant à la déclaration de Paul, Lombard la restreint en disant que par l'expression *tous les hommes* l'apôtre n'entend que ceux qui sont prédestinés. Exemple frappant de la manière arbitraire dont on n'a que trop souvent usé pour adapter l'Écriture à un système donné d'avance.

Une question fort débattue à l'époque où Lombard écrivait ses sentences, c'était celle de savoir dans quel rapport la volonté de Dieu se trouve avec le mal. Le mal arrive-t-il par la volonté de Dieu ou malgré elle? se demandait-on, et à cela on répondait de deux manières différentes. De côté et d'autre on s'accordait à dire que Dieu ne veut point le mal. Mais tandis que les uns, pour sauvegarder la toute-puissance de Dieu, prétendaient que Dieu, sans vouloir le mal, voulait cependant qu'il arrivât, les autres soutenaient, au contraire, que Dieu ne veut pas que le mal arrive, de peur qu'on ne le regarde comme l'auteur du mal. Mais comme une pareille affirmation tendrait à limiter la puissance divine, ces derniers cherchaient à se tirer d'affaire par une subtilité qui caractérise l'époque, en jouant sur les expressions *nolle* et *non velle*. Lombard aussi s'exprime dans ce sens; et, dans l'impossibilité où nous nous trouvons de traduire son langage d'une manière intelligible, nous nous contenterons de citer ses propres expressions : *Non Deo* volente *vel* nolente, dit-il, *sed* non volente *fiunt mala : quia non subest Dei voluntate ut malum fiat vel non fiat, sed ut fieri sinat, quia bonum est sinere mala fieri : et utique volens sinit non volens mala, sed volens sinere sinit ut ipsa fiant : quia nec mala sunt bona, nec ea fieri vel esse bonum est*, 46 F. — Dieu n'est donc point l'auteur du mal; il n'est pas non plus trop faible pour l'empêcher; il permet seulement que le mal arrive. De la sorte on ferait de lui un être indifférent, ne décidant rien, et abandonnant toutes choses au cours naturel de leur développement. Lombard semble

prévoir ces conséquences, et il s'efforce de les mitiger. Si Dieu, dit-il, permet que le mal arrive, ce n'est qu'en vue du bien qu'il sait en faire jaillir. Il est si peu indifférent, qu'il n'a pas voulu empêcher le mal, uniquement à cause du bien qu'il veut en tirer.

LIVRE II.

Ce livre passe en revue les différentes questions relatives à la création. Lombard commence par rejeter les opinions de Platon et d'Aristote qui enseignaient l'éternité de la matière, en leur opposant, sans entrer dans aucune discussion, le récit de la Genèse. La création est le produit d'un acte libre de Dieu et le résultat de son infinie bonté par laquelle il a voulu faire participer autant que possible des êtres autres que lui à sa béatitude. Cette participation sera d'autant plus complète que la créature se fera une idée plus élevée de la béatitude à laquelle elle est appelée. C'est pourquoi Dieu créa des êtres doués de raison qui pussent comprendre, aimer et posséder le bien suprême, et qui, en le possédant, pussent en jouir. Parmi les êtres créés pour cette fin, les uns ont été préservés de la souillure qui résulte de l'union avec un corps : ce sont les anges; d'autres âmes douées de raison ont été unies à des corps : ce sont les hommes. Le but de la création, c'est le bonheur même de la créature. L'homme est, pour ainsi dire, placé au milieu entre Dieu et le reste de la création ; de même qu'il a été créé pour servir Dieu, de même la nature a été créée pour servir

l'homme. Il est dit quelquefois *dans l'Écriture*, ajoute Lombard, que les hommes ont été créés pour remplacer les anges déchus[1]. Certes, cette assertion nous paraîtrait étrange, si nous ne nous ne souvenions que pour Lombard l'Écriture (*scriptura*) est le plus souvent tout autre chose que ce que nous appelons de ce nom. Et ici c'est une idée de S. Augustin qu'il reproduit, sans toutefois y attacher une grande importance.

Ce qui le préoccupe davantage, c'est de savoir pourquoi Dieu a uni un certain nombre d'âmes à des corps; cette union n'est-elle pas une dégradation de l'élément spirituel? Dieu l'a voulu, et nous ne pouvons connaître la cause de sa volonté, telle est la première réponse du *Magister;* mais il en a une autre encore. Par cette union de l'âme avec le corps Dieu a voulu établir une analogie vivante du lien qui doit nous unir à lui. Si l'esprit a pu être uni à la vile matière de notre corps, à combien plus forte raison ne faudra-t-il pas admettre la possibilité d'une union de notre esprit avec Dieu?

Après ces questions en quelque sorte préliminaires Lombard aborde la matière propre du second livre. Il range les êtres créés en trois catégories, d'après le nombre des personnes de la Trinité. La première catégorie comprend les anges ou êtres raisonnables purs; la seconde, les autres êtres raisonnables; la troisième enfin les êtres privés de raison.

Avec S. Augussin, notre auteur admet que la création des anges n'a pas été antérieure à celle des autres êtres.

---

1. *Propter reparationem angelicæ ruinæ. Dist.* 1 *I.*

Le lieu de leur création, c'est le ciel, mot qui désigne, non pas la voûte que nous voyons au-dessus de nous, mais l'empyrée ou ciel de feu, ainsi appelé à cause de la clarté qui y règne. Il se trouve au-dessus du firmament, et c'est de ce ciel qu'il est question dans le premier verset de la Genèse. Les anges sont des êtres simples, personnels, intelligents, doués de mémoire, de volonté et de liberté. Ils se ressemblent tous par leur spiritualité, leur indissolubilité et leur immortalité; mais ils diffèrent les uns des autres par la subtilité de leur essence, par leur intelligence et par leur liberté. Ils ont été créés bons; ce n'est que par leur chute que quelques-uns d'entre eux sont devenus mauvais. Dans ceux qui restèrent unis à Dieu, sa sagesse se reflète comme dans un miroir; ceux qui se détournèrent de lui furent plongés dans l'obscurité. Ils étaient libres de choisir l'un ou l'autre; par la chute des uns s'accomplit la séparation de la lumière et des ténèbres dont il est question dans la Genèse. Des anges de tout rang furent entraînés dans la chute; Lucifer lui-même, supérieur à tous les autres, déchut de sa hauteur, parce que, dans son orgueil, il voulait non-seulement imiter Dieu, mais encore lui être égal en puissance. Pour le punir, Dieu le précipita, avec tous les consorts de sa dépravation, du ciel, c'est-à-dire de l'empyrée, dans l'air ténébreux[1] que nous appelons le ciel[2], où ils demeureront jusqu'au dernier jour du jugement. Le vrai ciel serait pour eux un séjour trop brillant et

---

1. *In istum caliginosum aerem.* 6 *B.*

2. *In hoc turbulento aere nobis propinquo quod cœlum appelatur, habitant.* 6 *B.*

trop agréable; sur la terre, ils seraient trop à charge aux hommes. De même que les bons anges, les démons sont divisés en classes; selon le degré de leur intelligence, des sphères d'activité plus ou moins grandes leur ont été départies. Il est à supposer, ajoute Lombard, que tous les jours quelques diables descendent dans l'enfer pour conduire les âmes au supplice; quelques-uns y restent toujours, ou peut-être à tour de rôle, pour y retenir et tourmenter les âmes. La preuve du séjour des âmes des méchants dans l'enfer, Lombard la trouve dans ce fait que Jésus y descendit pour en ramener les âmes des justes. Or, si des justes s'y trouvaient, à combien plus forte raison les méchants ne s'y trouveront-ils pas?

Les démons, comme les bons anges, ont conservé leur liberté; mais tandis que par leur confirmation dans leur première condition la liberté des derniers a été portée, par la grâce, à un degré si élevé qu'ils ne peuvent plus pécher, celle des premiers a été tellement corrompue qu'ils sont désormais incapables de faire le bien. Néanmoins, leur faculté de connaître n'a pas été corrompue dans la même mesure; car, d'après le témoignage d'Isidore, ils possèdent une triple pénétration d'esprit due à la subtilité de leur nature, à leur expérience et à la révélation qu'ils ont reçue de la part d'esprits supérieurs. C'est de cette science des démons que les arts magiques tiennent leur pouvoir.

Lombard admet avec S. Augustin que tous les anges avaient, dans l'origine, des corps d'une nature fine et éthérique, mais qu'après la chute ceux des anges tombés

furent convertis en une matière plus grossière[1]. Les bons anges sont plus nombreux que les anges déchus; ceux-ci seront remplacés, non-seulement par des hommes, mais encore par des anges nouvellement créés, de sorte que, par la suite des temps, il y en aura dans le ciel plus qu'il n'y en a eu au commencement. Nous trouvons aussi chez Lombard la doctrine des anges tutélaires. Il ne sait trop si tous les anges ou certains ordres seulement sont chargés de surveiller les hommes; il est également indécis quant à la question de savoir si chaque âme a son bon et son mauvais ange. Cela lui paraît vraisemblable; il pense même que plusieurs anges peuvent être chargés à la fois de la surveillance d'une seule âme. L'arbitraire, on le voit, joue un grand rôle dans ces développements; plusieurs fois même on se dirait transporté, en les parcourant, au beau milieu de la démonologie grecque ou romaine.

Dans les distinctions suivantes, Lombard s'occupe de l'œuvre des six jours. Ici encore nous pourrons observer son indécision et ses idées singulières. Tout d'abord il remarque que les saints auteurs ne sont pas d'accord sur la question de savoir si la matière a été créée en même temps que sa forme ou si elle est antérieure à celle-ci. Lombard est de ce dernier avis, admettant que la terre était d'abord informe, en ce sens qu'elle n'avait pas encore de forme déterminée. Le lieu où cette masse a été formée est celui-là même où elle se trouve placée actuellement. Il était nécessaire que la lumière fût créée le premier jour pour que les choses créées les jours

1. *Angelis malis mutata sunt in casu corpora in deteriorem qualitatem spissioris aeris.* 8 *A.*

suivants pussent être vues. Notre auteur pense qu'on peut entendre la création de cette lumière dans le sens matériel et dans le sens spirituel. Pour l'œuvre des six jours, il suit pas à pas le récit de la Genèse, en y ajoutant des explications souvent fort singulières. Ainsi, selon lui les animaux venimeux ne sont devenus nuisibles à l'homme qu'après la chute de ce dernier; les insectes qui, selon l'opinion de l'époque, naissent de la putréfaction des cadavres, des exhalaisons de la terre, de la décomposition du bois, des herbes, etc., n'ont pas été créés dès le commencement, si ce n'est virtuellement avec les matières dont ils devaient naître plus tard.

La création de l'homme, sa nature, sa chute, etc., tel est le sujet qui occupe le reste de ce livre. L'homme est fait à l'image de Dieu quant à son esprit; son âme est l'image de la Trinité. Cette âme n'est point d'essence divine, car elle est capable de perfectionnement et de corruption; elle a été faite de rien. Quant à la *quæstio scrupulosa inter doctos*, de savoir si l'âme du premier homme a été créée avant ou dans le corps ou bien hors du corps, Lombard la laisse indécise. Mais il se prononce d'autant plus catégoriquement, par rapport aux âmes des autres hommes, pour le créatianisme qui avait fini par prédominer, chez les docteurs scolastiques, sur la doctrine du traducianisme. Du reste il reconnaît avec raison qu'un profond mystère enveloppe la formation de l'âme, admettant, selon l'idée reçue, qu'elle est jointe au corps dès avant la naissance de l'enfant.

Dieu créa l'homme hors du Paradis; d'abord parce qu'il prévoyait que l'homme n'y pourrait rester; ensuite,

pour que celui-ci comprît que Dieu l'y avait placé par pure grâce. Il ne créa qu'un seul homme, pour que tous ses descendants, se souvenant de leur commune origine, s'aimassent les uns les autres. C'est là, parmi beaucoup d'autres exemples du même genre, un trait qui signale le caractère éthique par lequel se distingue le livre des sentences. La femme ne devait ni dominer l'homme ni en être l'esclave. C'est pourquoi Dieu ne l'a formée ni de la tête ni des pieds d'Adam, mais d'une de ses côtes, pour indiquer qu'elle devait prendre rang à côté de lui comme sa compagne. C'est par une opération analogue à celle de la multiplication des pains que la femme a été formée. Aucun élément étranger n'est venu s'y ajouter; la côte d'Adam a été, par le pouvoir de Dieu, transformée miraculeusement en un organisme complet. Les anges ont prêté leur concours à la création de la femme.

Un trait caractéristique de la théologie scolastique, c'est sa prédilection marquée pour les points dogmatiques étrangers tant à l'histoire qu'à l'expérience psychologique, et sur lesquels l'Écriture ne nous fournit que des données imparfaites. Cette remarque s'applique surtout aux spéculations sur les anges et sur l'état des premiers hommes avant la chute. Le même fait se reproduit pour les doctrines eschatologiques. Lombard aussi s'occupe ici de questions semblables; il se demande si dans leur état d'innocence les hommes étaient mortels ou non; si le mode de procréation eût été le même qu'après la chute; si les enfants nés dans cette condition eussent été plus parfaits en venant au monde qu'ils ne le sont maintenant, et s'ils eussent été, en même temps que leurs

parents, ou bien successivement, transportés dans un monde meilleur sans être soumis à la mort, etc. Il nous suffira d'avoir énuméré ces questions pour faire entrevoir les solutions arbitraires auxquelles elles ont dû conduire.

Bien que le Maître des sentences déclare vouloir s'attacher au sens littéral du récit de la Genèse, il se laisse entraîner néanmoins à des explications allégoriques. Ainsi le serpent séducteur est pour lui l'image de la sensualité qui sollicite encore toujours l'homme au péché; la femme représente la partie inférieure de la raison, qui se laisse séduire d'abord, et qui entraîne ensuite l'homme, la raison supérieure, à la transgression[1]. Lombard distingue la tentation en intérieure et extérieure. Le péché des premiers hommes est d'autant plus grand, qu'ils n'auraient pu être vaincus par la tentation extérieure du serpent, s'ils ne s'étaient laissé entraîner par la tentation intérieure. Cependant, puisque la tentation était venue du dehors, le salut pouvait venir du dehors aussi. C'est pourquoi la rédemption a pu être efficace pour les hommes; les anges déchus n'y peuvent participer, parce que, en se détournant de Dieu, ils n'ont cédé qu'à une tentation intérieure.

Avant la chute, les hommes possédaient la force de se maintenir dans leur condition; mais ils avaient besoin d'une grâce nouvelle pour avancer dans le bien. Dieu leur aurait accordé cette grâce, si, faisant un bon usage de leur liberté, ils étaient restés attachés à lui. Mais qu'était-ce que cette liberté? Selon notre auteur, c'est

1. *In singulis nostrum spiritualiter sunt illa tria, scilicet vir, mulier, serpens.* 24 G.

une faculté de la raison et de la volonté, par laquelle l'homme choisit le bien avec le secours de la grâce, ou le mal, quand la grâce l'abandonne. C'est une faculté supérieure, dont ne sont point douées les autres créatures, et c'est pourquoi toutes les autres facultés doivent lui être subordonnées. Cette définition du libre arbitre ne convient ni à Dieu, ni à ceux qui sont déjà glorifiés; mais seulement à des êtres dont la volonté est susceptible de changement. Chez Dieu, le libre arbitre n'est autre chose que son immuable volonté. Les anges et les saints possèdent également le libre arbitre, mais à un si haut degré, qu'il leur est impossible de faire le mal. Chez l'homme, le libre arbitre existe à un degré plus ou moins élevé, selon que la grâce de Dieu le soutient avec plus ou moins de force. Cette grâce, Lombard la divise, avec S. Augustin, en *opérante* et *coopérante*. La première prépare la volonté à vouloir le bien; la seconde la soutient dans l'exécution. Cette grâce n'est autre chose que la foi qui agit par l'amour, et dans ce sens, la foi est la cause de la justification[1]. Cette foi est un don de Dieu. L'homme, à la vérité, peut penser le bien, avant de l'exécuter par la foi; mais c'est là un effet de la grâce qui prévient notre volonté. Cela ne suffit point pour nous faire obtenir la félicité; il faut de plus la grâce coopérante. La grâce de Dieu n'exclut ni la liberté, ni le mérite de l'homme; seulement le mérite de celui-ci a pour principale cause la grâce, qui réveille le libre arbitre et le soutient dans la choix et l'accomplissement du bien.

---

1. *Fides est causa justificationis et ipsa est gratia et beneficium quo hominis prævenitur voluntas et præparatur.* 26 *D.*

Dieu, en récompensant nos mérites, ne fait donc que couronner sa propre œuvre, et c'est avec raison que la vie éternelle, par laquelle le mérite est récompensé, est appelée elle-même une grâce. Car elle est donnée gratuitement, non pas dans ce sens qu'elle ne serait pas accordée pour des mérites, mais parce que les mérites qu'elle récompense sont l'effet de la grâce. On ne peut s'y méprendre, Lombard déclare ouvertement la guerre à la doctrine erronée de la justification par les œuvres. Se rattachant à S. Augustin, il insiste sur ce que, dans nos bonnes actions, c'est toujours la grâce qui joue le rôle principal. Sans la grâce, le libre arbitre ne peut nous faire obtenir la justification et la félicité, et jamais la grâce de Dieu ne s'obtient pour un mérite qui l'aurait précédée.[1]

La plupart des scolastiques admettaient avec S. Augustin la transmission du péché d'Adam à ses descendants. Mais ils n'étaient point d'accord sur la nature de cet héritage, modifiant plus ou moins, sous ce rapport, les idées de leur autorité commune. Lombard avait la conscience de ces divergences, et c'est pour les concilier qu'il s'efforce de faire revivre la véritable opinion de S. Augustin. Avec lui il admet que ce qui nous a été transmis, ce n'est ni le péché actuel ni un certain penchant seulement, mais la coulpe même du péché originel. Or, qu'est-ce, selon lui, que ce péché originel? C'est l'amorce du péché (*fomes peccati*), la concupiscence (*concupiscentia*

1. *Id vero inconcusse et incunctanter teneamus, liberum arbitrium sine gratia præveniente et adjuvante non sufficere ad salutem et justitiam obtinendam: nec meritis præcedentibus gratiam Dei advocari.* 28 A.

vel concupiscibilitas), une faiblesse de la nature (*languor naturæ*), un tyran qui réside dans nos membres; en un mot, la loi de la chair, cause de tous les péchés actuels, virtuellement déjà inhérente aux enfants, quoique rien, chez eux, ne trahisse encore la présence du péché. Le péché originel n'est donc point le péché personnel d'Adam; il consiste dans l'influence pernicieuse que ce premier péché a exercée sur sa nature, et, par suite de la génération, sur la nature de ses descendants qui tous sont en lui. C'est là ce que contestaient les Pélagiens, et Lombard, pour soutenir sa thèse, devait chercher à la rendre vraisemblable. L'explication qu'il donne est assez ingénieuse. Par la génération, dit-il, une petite portion de la substance d'Adam s'est détachée de lui pour former le corps de ses enfants, et s'est développée par une force qui lui était inhérente, sans l'addition d'aucun élément étranger. Du nouvel homme ainsi formé se détacha une nouvelle parcelle qui se développa de la même manière, et ainsi de suite, *usque ad finem humani generis*. Et de cette manière nous sommes tous matériellement en Adam. Partisan du créatianisme, Lombard ne pouvait admettre que le péché originel fût transmis aussi par le moyen de l'âme. Celle-ci est à la vérité souillée par le péché; mais cette souillure résulte de son union avec le corps; c'est par le contact avec ce dernier qu'elle se corrompt, absolument comme le vin qu'on verserait dans un vase malpropre.

Après coup seulement, après avoir traité une foule de questions relatives au péché, notre auteur cherche à en donner une définition. Avec S. Augustin, il admet que

c'est tout acte, tout désir contraire à la volonté de Dieu. Il soutient avec raison que l'acte extérieur n'est pas nécessaire pour constituer le péché, mais que le péché réside principalement dans l'élément formel, c'est-à-dire dans la mauvaise volonté qui en est la source[1]. Mais avec cette question nous entrons dans le domaine de la morale qui, chez Lombard, comme longtemps encore après lui, est intimement unie à la dogmatique. Nous pouvons donc dès lors quitter ce second livre parce que les questions qu'il y traite encore ne rentrent point dans le cadre que nous nous sommes traeé.

LIVRE III.

L'incarnation de Christ et son œuvre, tel est l'objet des 23 premières distinctions de ce livre. Le reste est consacré à des questions de morale que nous passerons ici sous silence.

Dans sa christologie, Lombard s'attache assez fidèlement à Jean de Damas qui, dans l'Église grecque, avait surtout insisté sur l'unité de la personne de Jésus, en établissant le principe que c'était sa nature divine qui chez lui formait le principe générateur de la personnalité[2]. Cependant les développements dans lesquels notre auteur s'engage à ce sujet, surtout l'assertion que Jésus, en devenant homme, n'est pas *devenu* quelque chose (puisqu'en Dieu il n'y a point de changement), suscitèrent

1. *Præcipue in vuluntate consistit peccatum, ex qua, tanquam ex arbore mala, procedunt opera mala tanquam fructus mali.* 35 *C.*

2. *Hagenbach, Dogmengesch.* p. 415.

contre lui une assez vive opposition qui l'accusa de l'hérésie du nihilianisme. Nous en parlerons plus tard.

Pourquoi est-ce le Fils et non le Père ou le S. Esprit qui a pris la forme humaine? Telle est la première question que se pose le *Magister Sententiarum.* Il pense qu'à la vérité le Père, aussi bien que le S. Esprit, aurait pu s'incarner; mais il était plus convenable que celui par lequel le monde avait été créé fût aussi l'organe du salut. Celui qui était engendré pouvait être envoyé plus rationnellement que celui qui n'était point engendré. Le Fils fut envoyé par celui qui l'avait engendré. A cette raison, dont l'expression trahit chez l'auteur une idée rapprochée du subordinatianisme, il en ajoute une autre toute formelle: le Père ne s'est point incarné pour que celui qui dans la Trinité était le Père ne devînt pas le Fils dans la révélation, et qu'ainsi les rapports des trois personnes ne fussent changés par celle-ci. L'incarnation du Fils ne suppose pas, chez lui, un pouvoir qu'il posséderait à l'exclusion des deux autres personnes; son œuvre est l'œuvre de la Trinité entière.

Comme toute la nature humaine a été corrompue par le péché, le Fils a revêtu la nature humaine tout entière pour qu'il pût sauver l'homme tout entier. C'est par le moyen de l'âme, l'élément spirituel dans la nature humaine, que l'essence divine, trop subtile pour pouvoir s'unir directement à un corps formé de terre, a pu revêtir l'élément matériel de cette nature. Cette union fut complète dès le premier moment de la conception. Le corps revêtu par Jésus-Christ fut purifié de tout péché par *une opération* du S. Esprit; toutefois il resta sous le

poids de la coulpe que Jésus prit volontairement sur lui. La Vierge fut également purifiée par le S. Esprit, qui la délivra de l'amorce du péché, de manière qu'elle fut, dans la suite, à l'abri de toute tentation. Quoique le S. Esprit ait été le facteur principal de l'incarnation de Jésus-Christ, on ne peut dire que celui-ci soit le Fils du S. Esprit d'après sa nature humaine. Car celui-ci n'a point concouru matériellement à la génération de Jésus; il n'a fait que préparer dans Marie la matière qui devait s'unir au Verbe.

Ni la nature ni la personne du Fils n'a revêtu une *personne* humaine; la *personne* du Fils s'est assimilé la nature humaine. Les autorités de Lombard n'étaient pas d'accord sur la question de savoir si la *nature* du Fils avait également participé ou non au fait de l'incarnation. Le sixième et le onzième concile de Tolède (597 et 653) se déclaraient en ce sens que le Fils seul, et non pas la Trinité, avait adopté l'homme dans l'unité de sa personne, mais non dans l'unité de sa nature divine, commune aux trois personnes de la Trinité. Augustin, au contraire, semblait admettre que la *nature* divine avait revêtu la nature humaine. La question avait été longuement débattue entre S. Anselme et Roscellin, et avait dû subir, dans les solutions différentes qu'on en donnait, l'influence du réalisme et du nominalisme. Sans entrer dans aucune discussion philosophique, Lombard admet que la personne du Fils a revêtu la nature humaine, mais qu'en même temps la nature divine s'est unie en lui à la nature humaine et se l'est assimilée. Si les deux autres personnes n'ont pas revêtu la forme humaine, il ne s'en

suit pas moins que la nature divine ne se soit incarnée : elle s'est unie à la nature humaine dans la personne du Fils. Mais dans leur union, les deux natures ont conservé leurs caractères distinctifs. Le Fils, en devenant homme, n'a pas adopté une *personne* humaine; l'âme et le corps auxquels il s'unit au moment de la conception ne formaient pas encore, avant le moment de l'union, une personne humaine. Ce n'est qu'au moment de cette union des deux éléments avec le Verbe qu'ils furent unis à leur tour [1]. Par cette double union simultanément opérée, le Verbe ne s'est donc point uni à une *personne*, mais à la *nature* humaine. On se demande bien pourquoi, si la personne humaine consiste dans l'union de l'âme avec un corps, ces deux éléments unis ensemble au moment de la conception du Verbe n'ont pas formé une personne; mais notre auteur ne répond point à cette question.

Il s'en pose une autre fort difficile à son avis et fort diversement résolue, celle de savoir si Dieu en devenant homme est *devenu* quelque chose ou non. Il divise les réponses diverses en trois catégories.

Les uns, et parmi eux Cyrille d'Alexandrie, enseignaient non-seulement que Dieu est devenu homme, mais encore que l'homme est devenu Dieu, dans le véritable sens du mot. Selon eux, Dieu aurait commencé à être une essence humaine qu'il n'était pas auparavant; cette essence humaine à son tour aurait commencé à être Dieu, sans mérite et par pure grâce, de sorte que

1. *Sibi invicem unita sunt simul cum verbo.* 5 D.

l'humanité en Christ était prédestinée à être le Fils de Dieu. L'humanité de Christ s'est confondue avec l'essence divine sans toutefois se confondre avec elle d'une manière complète.

D'autres, et c'était là l'opinion prépondérante dans l'Église, interprétaient l'expression „Dieu est devenu homme" dans ce sens que Dieu aurait commencé à exister en deux natures ou en trois substances : corps, âme et divinité. Le sens de l'expression: „L'homme est devenu Dieu" était, selon eux, celui-ci : Jésus-Christ n'est qu'une personne, simple avant l'incarnation, composée, à la suite de celle-ci, de divinité et d'humanité. La personne divine n'est pas devenue une autre personne; seulement, de simple qu'elle était, elle est aussi devenue la personne de l'homme, et l'on peut donc dire, puisqu'il n'y a pas deux personnes, que l'homme est devenu Dieu. C'est une union substantielle et véritable, quoique les deux natures n'en aient point formé une troisième; elles sont unies seulement pour former la personne complexe du Fils de Dieu, les éléments entrant dans la composition de cette personne ayant conservé leurs caractères respectifs.

D'autres enfin niaient non-seulement que l'être divin fût devenu être humain et vice versa, mais encore qu'il se fût formé une personne composée de deux natures, qu'en général, il se fût produit, dans l'incarnation, un homme ou une substance composée d'un corps et d'une âme. Le corps et l'âme sont devenus pour la Parole le vêtement (*indumentum*) par lequel celle-ci devint accessible aux yeux des mortels. La Parole resta la même,

avec la seule différence qu'elle portait maintenant un vêtement. Dieu n'est donc devenu homme que par la forme qu'il a prise (*secundùm habitum*), expression qui désigne toujours quelque chose d'accidentel. Cet élément accidentel dans la personne de Jésus-Christ n'a pas changé de nature pour s'adapter au verbe immuable, mais seulement de forme, absolument comme un vêtement, qui change de forme selon qu'on s'en revêt ou qu'on s'en dépouille. Ainsi le Fils, en revêtant un homme véritable, prit la *forme* d'un homme; il était homme, non pas pour lui, mais pour ceux auxquels il apparaissait comme tel.[1]

Lombard rejette la première de ces opinions en observant que si la substance humaine avait commencé à être Dieu, et que Dieu eût commencé à être cette substance, il y aurait eu en Jésus une substance qui n'était pas toujours Dieu; une substance non divine serait devenue Dieu, et Dieu serait devenu ce qu'il n'était pas toujours, ce que notre auteur ne pense pas devoir admettre. — Aux seconds il répond que si la personne de Christ était composée, Dieu et l'homme seraient des *parties* de cette personne; le Fils de Dieu aurait été, avant l'incarnation, un être imparfait qui aurait eu besoin de se compléter par son union avec l'élément humain. C'est encore inadmissible, et les partisans de cette opinion ne peuvent échapper à la conséquence qu'en déclarant que cette union est un mystère. — En faveur de la troisième opinion enfin, Lombard

1. *Habendo hominem inventus est ut homo, non sibi, sed eis quibus in homine apparuit.* 6 *G.*

établit que Dieu n'est pas devenu homme par l'essence (*essentialiter*) ou vice versa ; car si Dieu avait revêtu l'homme sous la forme du sexe féminin, ce qu'il aurait pu faire, la femme eût été Dieu par son essence, et Dieu serait devenu femme, privilége qu'on ne veut point accorder à celle-ci. Le Maître des sentences n'a pas de raisons à faire valoir contre cette troisième opinion qui, en définitive, n'admet qu'une union apparente des deux éléments et qui ne voit dans l'incarnation de Christ qu'une espèce de théophanie, déclarant explicitement que le Fils n'a pas eu la conscience de son humanité, puisqu'il n'a été homme qu'aux yeux des hommes. Incapable de donner une solution définitive, notre auteur invite le lecteur à réfléchir sur ce point important, se contentant de la formule que Dieu est devenu homme, et que l'homme est devenu Dieu sans qu'il y ait eu un changement dans leur nature respective.[1]

N'admettant point la personnalité de la nature humaine de Jésus-Christ, Lombard, conséquent avec lui-même, se déclare de la manière la plus formelle contre l'adoptianisme; il n'hésite pas moins à revendiquer pour Christ l'adoration des hommes, à le déclarer pur de tout péché et à lui attribuer la toute-sagesse.

Mais voici maintenant une objection qu'il ne pouvait éviter. Il est dit (Luc II, 52) que Jésus croissait en sagesse, en stature et en grâce devant Dieu et les hommes. Cela

1. *Hoc firmiter tenens, quod Deus hominem assumpsit, homo in Deum transivit, non naturæ versibilitate, sed Dei dignatione : ut nec Deus mutaretur in humanam substantiam assumendo hominem, nec homo in divinam glorificatus in Deum.* 7 *N.*

peut-il s'appliquer à la personne divine de Jésus-Christ? Et si cela ne se peut, ne faut-il pas admettre qu'il y ait en lui une personne humaine à laquelle on pourrait rapporter ce passage? Cela n'est pas nécessaire, répond Lombard. Jésus, dit-il, fut doué, dès le moment de sa conception, de la plénitude de la sagesse, de telle sorte que Dieu ne pouvait lui en communiquer davantage; néanmoins il augmenta en sagesse, non pas en lui-même, mais aux yeux des autres, auxquels il manifestait de plus en plus, en avançant en âge, les dons de sa grâce[1]. En conséquence, Lombard attribue à l'âme de Jésus une science égale à celle de Dieu; seulement la science de Dieu saisit les choses avec plus de clarté et plus de perspicacité; la science est également étendue de part et d'autre; il n'y a de différence que dans le degré d'intensité. Cette différence est fondée dans la nature même de l'âme de Christ, qui, comme créature, ne peut égaler en rien le Créateur. C'est pourquoi elle ne possède point la toute-puissance.

Nous reconnaissons en cela le caractère dominant de la christologie de Lombard. L'humanité et la divinité sont, dans son idée, séparées par un si grand intervalle, qu'il n'y a pas d'union possible entre les deux éléments. Il cherche à donner au dogme officiel une tournure par laquelle on échappât au problème, et qui, tout en maintenant l'incarnation, insinuât l'impossibilité

---

1. *Tamen vere dicitur profecisse sapientia et gratia, non quidem in se, sed in aliis qui de ejus sapientia et gratia proficiebant, dum eis sapientiæ et gratiæ munera secundùm processum ætatis magis ac magis patefaciebat.* 13 *B.*

d'une union réelle de la divinité et de l'humanité. L'incarnation pour lui, n'est qu'une illusion.[1]

Jésus, en venant au monde, nous a délivrés du péché et a mérité pour lui-même la gloire de l'immortalité. Ce n'est pas seulement par sa passion, mais encore par sa vie entière, par sa charité, sa justice et ses autres vertus qu'il s'est acquis ce double mérite. Ceci amène l'auteur à exposer ses idées sur la Rédemption. La théorie de S. Anselme sur ce point fut peu goûtée par ses contemporains et ses successeurs immédiats[2]. En opposition directe avec lui, Abailard avait principalement insisté sur le moment éthique dans le fait de la Rédemption, et c'est à lui que Lombard se rattache, relevant, plus que tous les autres scolastiques, le caractère éthico-psychologique de l'œuvre rédemptrice[3]. Comme Abailard, il voit dans la mort de Christ le gage de l'amour de Dieu envers les pécheurs, et c'est en réveillant en nous l'amour de Dieu qu'elle nous procure la réconciliation et la Rédemption[4]. Avec raison il fait observer que notre réconciliation avec Dieu ne suppose pas chez celui-ci un changement quelconque; Dieu n'a jamais cessé d'aimer les hommes même pécheurs, avant même qu'ils existassent. Christ ne peut donc être appelé réconciliateur et médiateur qu'en ce sens qu'il détruit le péché par lequel l'homme s'opposait à l'amour de Dieu.

---

1. Dorner, II, p. 386.
2. Baur, *Versöhnungslehre*, p. 189.
3. Baur, *loc. cit.*, p. 209.
4. *Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam charitas excitatur in cordibus nostris.* 19 *A.*

Lombard insiste si fortement sur ce point qu'il semble vouloir ramener à une simple délivrance du péché la libération du diable : nous sommes délivrés du diable en tant que nous sommes délivrés du péché; les liens par lesquels le diable nous tient enchaînés sont les liens du péché, Christ l'a vaincu en gagnant notre cœur et en brisant en nous la puissance du péché. La puissance que le diable exerce sur les hommes n'est donc autre chose que la puissance même du péché; l'amour réveillé dans nos cœurs par la mort de Christ, en nous délivrant de l'une, nous délivre en même temps de l'autre. Ce n'est pas que Lombard considère la délivrance du diable comme une simple image de la libération du péché; seulement il regarde ce dernier fait comme la chose principale. Il reconnaît au diable un droit sur les hommes pécheurs, droit résultant de ce que l'homme s'était librement soumis à la puissance de Satan. Et c'est précisément pour lui enlever sans injustice et sans violence ce droit acquis que Dieu a dû se faire homme : ce n'est que par un homme que Satan a pu, avec toute justice, être dépouillé de ses droits sur l'homme[1]. Or, cette victoire n'a pu s'effectuer que par un homme qui, par son union intime avec Dieu, fût libre du péché. Même l'ancienne scène qui représente le diable comme la dupe d'une ruse est reproduite par Lombard avec des modifications qui lui sont propres. Isidore de Séville l'avait comparé à un oiseau pris dans le filet, Lombard en fait une souris prise dans la souricière[2].

1. *Si eum homo vicit, jure manifesto hominem perdidit.* 19 *B.*

2. *Quid fecit redemptor captivori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam : posuit ibi, quasi escam, sanguinem suum.* 19 *A.*

De la délivrance du péché et de Satan, Lombard distingue en troisième lieu celle de la coulpe, en partant de l'idée très-juste que si l'homme racheté par Christ n'est plus sous l'empire du péché, il n'en mérite pas moins d'être puni pour ses transgressions antérieures. Ici on aurait pu s'attendre à le voir reproduire la théorie de S. Anselme; mais il s'arrête à la formule simple et vague que Christ a porté sur lui la peine de nos péchés et que, par sa punition sur la croix, toutes les peines temporelles sont remises par le baptême à ceux qui sont convertis, et diminuées après le baptême sous la condition de la pénitence.

Conséquemment avec l'idée qu'il semble se faire de l'incarnation, Lombard n'attribue l'œuvre médiatrice qu'à la nature humaine de Christ. La Rédemption est l'œuvre de la Trinité tout entière, Christ est appelé médiateur uniquement à cause de sa nature humaine et non en tant que Fils de Dieu. Sa nature humaine n'est qu'un fait accidentel dans l'œuvre de la Rédemption qui aurait pu s'opérer par tout autre moyen, mais c'est celui-ci que Dieu a jugé le plus convenable. La vertu réconciliatrice ne réside donc point, à le bien prendre, dans l'être médiateur; elle consiste dans la bienveillance de Dieu. Le rôle de Jésus-Christ se réduit donc à montrer, par ses souffrances, le pardon de Dieu, et à engager les hommes, par son exemple, à l'imitation de son amour et de son humilité.

Identifiant l'œuvre de Christ avec notre propre sanctification, Lombard était amené à compléter la christologie par l'exposition de ses idées sur la justification. C'est

le dernier élément dogmatique contenu dans ce troisième livre. Malgré les progrès du pélagianisme, le principe de la justification par la foi avait été maintenu avec des modifications plus ou moins sensibles, selon l'idée qu'on se faisait de la foi. Les scolastiques en donnaient différentes définitions. Lombard la définit : la vertu qui consiste à croire, ce qu'on ne voit pas; mais il distingue entre *credere Deum, credere Deo* et *credere in Deum. Credere Deo*, c'est regarder comme vrai ce qu'il dit, *credere Deum,* c'est croire que Dieu existe : ce n'est pas là la foi justifiante, puisque les méchants aussi peuvent avoir la foi sous ce double rapport. *Credere in Deum* a un sens plus profond : c'est aimer Dieu en croyant, c'est s'attacher à lui et s'incorporer en lui. C'est cette foi seule, se manifestant par l'amour, qui justifie; c'est l'amour qui lui donne son véritable caractère justifiant (*fides formata*). Sans l'amour elle reste informe (*informis*). Cette foi seule est la source unique et naturelle des bonnes œuvres[1]. La même idée se trouve déjà exprimée dans le second livre[2]. Ici du moins notre auteur se trouve sur un terrain biblique, et c'est en vain que nous chercherions chez lui la théorie du mérite des bonnes œuvres, que la pratique de son temps eût déjà pu l'autoriser à proclamer, mais qui n'en devint pas moins dans la suite, surtout lorsqu'elle s'enrichit de la doctrine des œuvres surérogatoires, une mine iné-

---

1. *Sola bona opera dicenda sunt quæ fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio opus fidei dicitur.* 23 *D.*

2. *Quæ sine fide fiunt, bona non sunt. Lib. II.* 41 *A.*

puisable tant pour l'esprit scolastique que pour la cupidité du clergé.

LIVRE IV.

Ce livre traite des sacrements, de la résurrection et du jugement dernier. C'est à Pierre Lombard, que remonte la fixation du nombre des sacrements adopté par l'Église catholique; c'est du moins à partir du moment où l'on commença à se servir de son livre comme manuel universel de théologie, que l'on s'habitua à en compter sept.

Avant tout il s'efforce de nous donner, en se basant sur S. Augustin, une définition rigoureuse du sacrement. C'est, selon lui, le signe d'une chose sacrée [1]. On peut le définir encore: la forme visible d'une grâce invisible, le signe d'une chose qui, outre l'impression qu'elle produit sur les sens, réveille dans notre pensée autre chose encore [2]. Tout sacrement est un signe, mais tout signe n'est pas un sacrement. Celui-ci a une ressemblance avec la chose dont il est le signe; sans cette ressemblance il ne serait pas à proprement parler un sacrement. Un sacrement est donc un signe de la grâce de Dieu, la forme d'une grâce invisible, dont il est en même temps l'image et la cause [3]. Les sacrements sont donc institués, non-seulement dans le but de signifier quelque chose, mais

---

1. *Sacramentum est sacræ rei signum.* 1 *B.*
2. *Aliquid aliud ex se faciens in cogitationem venire.* 1 *B.*
3. *Sacramentum ita signum est gratiæ Dei et invisibilis gratiæ forma ut ipsius imaginem gerat et causa existat.* 1 *B.*

encore dans celui de sanctifier les hommes. Chaque sacrement se compose de deux éléments, les paroles et la matière (*verba et res*). L'Ancien Testament aussi avait des sacrements, mais ils ne faisaient que promettre le salut, tandis que ceux du Nouveau Testament le confèrent réellement. Cependant, parmi ces sacrements de l'Ancien Testament la circoncision offrait le même remède contre le péché que le Baptême, c'est-à-dire la rémission du péché originel et actuel. Les femmes et ceux qui mouraient avant l'institution de la circoncision, étaient justifiés par la foi et les bonnes œuvres, soit par les leurs propres, soit par celles de leurs parents s'ils mouraient en bas âge. La circoncision devait être un signe de la soumission d'Abraham à la volonté de Dieu; elle devait rappeler sa grande foi et être en même temps un caractère distinctif des Juifs vis-à-vis des autres nations. Mais elle fut remplacée par le baptême, parce que ce dernier est plus parfait, pouvant s'appliquer à tous sans distinction de sexe, et qu'il renferme une plus grande grâce. Quant aux enfants juifs morts avant la circoncision, Lombard n'hésite pas à leur assigner le même sort qu'aux enfants chrétiens morts sans baptême: ils sont inévitablement perdus.

Parmi les sacrements, les uns offrent un remède contre le péché et assurent en même temps l'assistance de la grâce, comme le baptême; d'autres n'offrent qu'un remède, comme le mariage; d'autres enfin nous remplissent de vertus et de grâce, comme l'eucharistie et les ordres.

Les discussions relatives au baptême portent, chez les scolastiques, moins sur le fond que sur la forme. Ainsi l'on se demandait, si l'eau était le seul liquide propre

à l'administration de ce sacrement; et tandis que les uns soutenaient que l'on pouvait baptiser avec de l'air, du sable ou de la terre, d'autres examinaient la question de savoir si l'on pourrait employer pour cet usage de la bière, du bouillon, de l'eau de rose, etc. Lombard pense qu'il faut employer l'eau, qui est à la portée de tout le monde, et qui rappelle en même temps l'eau qui coula du côté de Jésus sur la croix. A son tour, il se demande si l'invocation de l'une des trois personnes de la Trinité suffit ou non, et si l'immersion doit se faire trois fois ou une fois seulement. L'effet du baptême n'est pas le même pour tous. Les uns n'y reçoivent que le signe; d'autres reçoivent le signe et la chose signifiée que quelques-uns possèdent avant le signe. Les enfants reçoivent les deux sans la foi, et sont lavés du péché originel; néanmoins la concupiscence (*lex fomitis*) reste, quoique diminuée par la grâce conférée dans le baptême (cp. Lib. II, 32 A). Les adultes qui se font baptiser sans avoir la foi, ne reçoivent que le signe sans la chose signifiée. Les élus seuls reçoivent la grâce. Le désir ardent de se faire baptiser ou le sacrifice de la vie fait pour l'amour de Christ, peut suppléer à l'acte extérieur du baptême. Mais si dans ces cas Lombard déclare que le baptême est superflu, il n'en reconnaît pas moins l'absolue nécessité pour les enfants, qu'il voue impitoyablement à la damnation éternelle s'ils meurent avant que ce sacrement leur ait été administré. L'effet du baptême est indépendant des qualités morales de celui qui l'administre. Le droit de baptiser ne revient qu'aux prêtres; cependant, en cas d'urgence, cet acte peut être accompli par un laïque, même par une femme. Le

baptême conféré par un hérétique est valable et ne doit pas être répété. Un enfant ne doit pas être baptisé dans le sein de sa mère, par la raison que celui qui n'est pas encore né selon Adam ne peut pas renaître selon Christ.

Le sacrement de la confirmation, administré par les apôtres seuls dans les premiers temps, ne doit l'être que par les évêques. Il a pour effet le don du Saint-Esprit communiquant la force (*ad robur*). Il est plus important que le baptême, parce qu'il est administré par un fonctionnaire plus élevé et appliqué à une partie plus noble du corps, c'est-à-dire au front.

A l'époque où Lombard écrivait son livre, l'Église latine s'était depuis longtemps habituée à une interprétation toute matérielle des paroles d'institution de la Sainte-Cène. Déjà au neuvième siècle Paschase Radbert avait enseigné la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans ce sacrement; et ni les disputes de moines qu'il souleva par son opinion, ni l'opposition de Bérenger au onzième siècle ne purent arrêter les progrès de plus en plus croissants des idées prédominantes. Le savant Gerbert avait démontré mathématiquement la transformation enseignée par Paschase, et Bérenger, indignement trahi par Lanfranc, dut se soumettre à l'infaillible autorité de l'Église. Hildebert de Tours (1106) employa, le premier, le mot *transsubstantiatio*, et dès lors la subtilité scolastique put exercer son talent dialectique à masquer par un réseau de syllogismes les incongruités de ce dogme que l'Église ne tarda pas à sanctionner officiellement. Le Maître des Sentences ne pouvait pas se soustraire à l'influence des idées reçues. Chez lui aussi nous trouvons l'assertion

que le pain et le vin subissent une transformation complète, de sorte qu'il n'en reste plus que les accidents *sine subjecto.* Il commence par établir que si par le Baptême nous sommes purifiés, par l'Eucharistie nous sommes consommés dans le bien. A la seule prononciation de la formule d'institution, le pain et le vin sont transformés en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ. Il faut distinguer trois éléments dans ce sacrement, parce que la chose signifiée est double: une chose signifiée et contenue dans le signe, c'est-à-dire le corps et le sang de Christ, et une chose signifiée et non contenue, c'est-à-dire l'unité de l'Église dans les élus. A cette double *res* du sacrement correspondent deux espèces de manducations: une manducation sacramentelle pour les méchants aussi bien que pour les bons, et une manducation spirituelle réservée aux bons seulement. Les uns et les autres reçoivent le corps et le sang de Christ, mais les méchants ne le recoivent que matériellement et non spirituellement. C'est une folie, selon Lombard, de soutenir que cette transformation n'ait pas lieu; car comment Dieu qui a fait le monde entier ne pourrait-il pas opérer cette conversion? Christ tout entier se trouve sur l'autel sous les deux espèces: le pain est changé en son corps, le vin, en son sang. Quant à la manière dont cette transformation s'opère, Lombard n'ose l'expliquer[1]. Ce qu'il croit devoir affirmer, c'est qu'elle n'est pas purement formelle, puisque le pain et le vin conservent leur forme et leurs qualités, mais qu'elle est substantielle en ce sens que la

---

1. *Definire non sufficio.* 11 *A.*

substance du pain et du vin est convertie en une autre substance de telle manière que l'une devienne l'autre[1]. Non que de cette manière le corps de Christ, formé dans le sein de la Vierge, fût augmenté par l'addition d'un élément étranger ou formé (*confici*) de nouveau; le pain et le vin deviennent, par l'effet de la parole divine, le corps et le sang de Christ, sans toutefois y rien ajouter[2]. Mais incapable d'expliquer la possibilité de ce qu'il avance, notre auteur a recours à son expédient ordinaire en pareil cas, en déclarant que c'est un mystère qu'il faut bien se garder de vouloir scruter[3]. Après la consécration il n'y a plus dans le sacrement d'autre substance que celle du corps et du sang de Christ. Il est vrai que la forme et les qualités du pain et du vin continuent à subsister; mais le corps et le sang de Christ ne sont point affectés par ces formes et ces qualités qui ne sont plus que des accidents n'appartenant à aucun objet[4]. Et si l'on se sert quelquefois de l'expression : « Rompre le

---

1. *Substantiam converti in substantiam ut hæc essentialiter fiat illa.* 11 *A*.

2. *Et ideo* sacerdotes dicuntur conficere corpus Christi et sanguinem, *quia eorum ministerio substantia panis fit caro, et substantia vini fit sanguis Christi, nec tamen aliquid additur corpori vel sanguini, nec augetur corpus Christi vel sanguis.* 11 *B*.

3. *Mysterium fidei credi salubriter potest, investigari salubriter non potest.* 11 *C*.

4. *Si autem quæritur de accidentibus quæ remanent, i. e. de speciebus et sopore et pondere, in quo subjecto fundentur, potius mihi videtur fatendum* existere sine subjecto *quam esse in subjecto, quia ibi non est substantia nisi corporis et sanguinis dominici, quæ non afficitur illis accidentibus. Non enim corpus Christi habet in se formam, sed qualis in judicio apparebit. Remanent ergo illa accidentia per se subsistentia ad mysterii ritum, ad gustus fideique suffragium : quibus corpus Christi, habens formam et naturam suam, tegitur.* 12 *A*.

corps de Christ," cela ne se rapporte qu'à la forme; c'est une simple forme, et non pas une substance, qui est rompue; le corps de Christ reste tout entier dans chacune des fractions de la forme ainsi rompue!! — En affirmant que chacun des éléments de la Sainte-Cène est Christ tout entier, Lombard exprime implicitement l'idée de la concomitance dont on profita plus tard pour retirer le calice aux laïques; mais il ne connaît point le terme de *concomitantia* dont S. Thomas d'Aquin fut le premier à se servir. Il est si éloigné des conséquences de cette théorie qu'il veut au contraire que le sacrement soit distribué sous les deux espèces en signe de la nature humaine tout entière que Jésus-Christ a revêtue. Le pain réveille en nous l'idée de son corps, le vin, celle de son âme, parce que ce dernier se transforme en la substance du sang qui, selon les physiciens, est le siége de l'âme. L'eau mêlée au vin signifie le peuple racheté par la passion de Christ; cet alliage intime est l'image de l'union de Christ avec les fidèles. — L'idée du sacrifice dans l'Eucharistie est intimement unie avec celle de la conversion substantielle. Lombard aussi y insiste. Les qualités morales du prêtre n'influent en rien sur la conversion du pain et du vin. Toutefois un hérétique ou un prêtre excommunié ne saurait opérer cette conversion; car les anges qui sont toujours présents à la célébration de ce mystère ne peuvent y assister alors. De plus, pour que la converison s'opère, il faut que celui qui offre le sacrifice ait réellement l'intention de le faire (*conficere*). Or, s'il en a une fausse idée, comment aura-t-il cette intention? C'est encore un point sur le-

quel l'*Histoire littéraire* de France ne pense pas devoir être du même avis que notre auteur. Celui-ci examine enfin la question ridicule et toute scolastique de savoir si un animal, une souris par exemple, en mangeant l'hostie consacrée, reçoit le corps de Christ ou non. Il se prononce pour la négative, tout en avouant que l'apparence est contraire à son opinion. Mais si on lui demande ce que la souris mange donc, il n'a plus qu'à répondre que Dieu seul le sait [1]. Un synode tenu à Paris en 1300 compta cette opinion au nombre des articles *in quibus Magister Sententiarum non tenetur.* Et cependant celui-ci avait terminé par l'anathème lancé contre tous ceux qui ne seraient pas du même avis que lui [2].

Le dogme de la pénitence envisagée comme sacrement occupe une large place dans le livre de Lombard. Pour y trouver le caractère d'un sacrement, il fait la distinction subtile entre pénitence *intérieure* et *extérieure.* Celle-ci constitue le sacrement; la première est une vertu de l'âme.

La pénitence, pour être efficace, doit comprendre trois éléments: la componction du cœur, la confession de la bouche et la satisfaction par les œuvres (*compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis*). Insistant surtout sur la nécessité du premier de ces éléments, qui, ce nous semble, se confond avec ce que notre auteur vient d'appeler pénitence intérieure, il n'en est pas moins en bonne voie d'arriver à l'idée de l'*opus operatum,* quand il déclare que pour la rémission des péchés véniels il suffit de

---

1. *Quid ergo sumit mus, vel manducat? Deus novit hoc.* 13 *A.*

2. *De hoc cœlesti mysterio aliqua perstrinximus, a catholicis firmiter tenenda. Qui enim his contradicit, hæreticus judicatur.* 13 *A.*

réciter l'oraison dominicale, de jeûner et de donner des aumônes, le tout précédé d'une faible repentance seulement et d'une confession [1]. Pour les péchés plus graves, il faut employer les mêmes moyens, mais avec plus de force et de violence [2]. Ces efforts de concilier la nécessité de la pénitence extérieure (nécessité qui résultait pour lui du besoin de trouver un élément matériel du sacrement) avec la déclaration plusieurs fois répétée que la pénitence intérieure est réellement la véritable, entraînent notre auteur dans des difficultés d'où il ne sait comment se tirer. Ainsi, à la question de savoir pourquoi, si la pénitence intérieure suffit, la confession extérieure est encore nécessaire, il ne sait répondre qu'en disant que celui qui a honte de se confesser extérieurement ne mérite pas d'être justifié, quoiqu'il admette que la justification ait déjà eu lieu antérieurement à cet acte extérieur. Ce même embarras se manifeste dans la déclaration qu'on doit faire sa confession au prêtre, mais qu'en réalité le péché est déjà remis par la confession faite à Dieu. Lombard s'efforce également de sauvegarder le pouvoir de lier et de délier du prêtre, tandis que, d'un autre côté, il est obligé de reconnaître que la confession faite en cas de besoin à un laïque peut avoir la même valeur que celle faite au prêtre même. Cependant, par l'ordination, ce dernier reçoit le pouvoir des clefs, et Lombard va nous dire ce qu'il faut entendre par là. Selon lui, ce pouvoir consiste dans la science de discerner, dans la

---

1. *Sufficit enim dominica oratio cum jejunio et eleemosynis : sic tamen ut præcedat* contritio aliquantula, *et addatur confessio si adsit facultas.* 16 *D.*

2. *Vehementius atque districtius.* 16 *D.*

faculté de juger, c'est-à-dire de lier et de délier, ou, en d'autres termes, de recevoir dans le royaume de Dieu ceux qui en sont dignes et d'en exclure ceux qui en sont indignes. Mais ce pouvoir n'est pas réel : Dieu seul lie et délie par lui-même, le rôle du prêtre se bornant à une simple déclaration semblable à celle par laquelle les prêtres de l'Ancien Testament réadmettaient dans la société ou en repoussaient les individus lépreux. Ils n'ont que la *potestas ostendendi homines ligatos vel solutos* (18, F). Comme on le voit, Lombard n'est point d'accord ici avec la doctrine postérieure de l'Église catholique; aussi l'*Histoire littéraire de France* ne manque-t-elle pas de lui infliger une critique sévère à ce sujet, en lui reprochant de réduire à un simple *acte juridique* la déclaration du prêtre dans l'absolution sacramentelle. Ce pouvoir purement relatif attribué au prêtre ne milite donc pas non plus en faveur de la nécessité de la pénitence extérieure, d'autant plus que Lombard reconnaît que les prêtres peuvent se tromper, et que le jugement qu'ils prononcent n'est valable qu'autant que le pénitent mérite la peine qui lui est infligée. Du reste, l'auteur revient toujours à ce fait, que la chose essentielle dans la pénitence, c'est l'élément subjectif. C'est ce qu'on peut remarquer encore dans ce qu'il dit par rapport à la pénitence faite sur le lit de mort. Avertissant ses lecteurs du danger qu'il y a à différer le repentir jusqu'au dernier moment de la vie, il déclare néanmoins que si cette pénitence est bien sincère et bien profonde, elle produit un effet salutaire pour le pénitent, quand même elle ne serait pas accompagnée des éléments extérieurs propres à la compléter. — Lom-

bard examine en dernier lieu quel est, dans la pénitence, le signe et la chose signifiée; en d'autres termes, à quel titre elle est un sacrement. Ici encore son embarras est visible, et c'est en vain qu'on chercherait, chez lui, une déclaration positive à cet égard. Les uns prenaient pour signe la pénitence extérieure en tant qu'elle montre la pénitence intérieure, ce qui entraîne l'inconvénient qu'alors le signe serait postérieur à la chose signifiée, puisque, dans la plupart des cas, c'est la pénitence intérieure qui produit la satisfaction extérieure. C'est ce qui a lieu, du reste, comme notre auteur l'avoue, aussi bien pour les autres sacrements que pour la pénitence. Selon d'autres, la pénitence intérieure et la pénitence extérieure forment un seul et même sacrement, absolument comme dans l'Eucharistie les deux espèces ne constituent point deux sacrements. L'un des éléments n'est que le sacrement; l'autre est à la fois le sacrement et la chose, c'est-à-dire la pénitence intérieure; l'élément matériel, enfin, c'est la rémission des péchés. Il y aurait donc en réalité trois éléments, parce que l'un, la pénitence intérieure, serait à la fois le signe et la chose signifiée, et que l'autre, la pénitence extérieure, serait le signe, et de la pénitenee intérieure, et de la rémission des péchés[1]. Lombard ne se donne pas la peine de démêler le sens de cette explication embrouillée, et, sans achever la tâche qu'il s'était proposée, il passe à un autre sujet.

L'extrême onction, dont il va s'occuper, ne commença

---

1. *Interior enim pœnitentia, et res est sacramenti, i. e. exterioris pœnitentiæ, et sacramentum remissionis peccati, quam signat et facit. Exterior quoque pœnitentia et interioris signum est, et remissionis peccatorum.* 22 *C.*

à être considérée comme sacrement qu'à partir du neuvième siècle. Comme tous ceux qui, à tort, font remonter l'institution de ce sacrement aux temps apostoliques, Lombard s'appuie sur le passage, Jacques V, 14, contenant une simple prescription hygiénique (cp. Marc VI, 13). Une pareille prescription pouvait être de propos à une époque où la médecine était encore dans son enfance. Mais comme dans la plupart des cas le remède restait sans effet visible, on dut être amené peu à peu à lui attribuer la vertu miraculeuse de guérir et de purifier l'âme. De là au sacrement il n'y avait pas loin. Lombard aussi parle toujours d'un double but de l'institution de l'extrême onction, et la façon dont il s'exprime semble plaider en faveur de la supposition que nous venons de faire[1]. Le signe ici, c'est l'onction; la chose signifiée consiste dans la rémission des péchés et l'augmentation des vertus. Ce sacrement peut être répété.

Sans nous dire en quoi consiste le sacrement de l'ordination, la *Magister sententiarum* admet, avec les S. Pères, sept ordres ecclésiastiques, dont Jésus-Christ a successivement rempli les fonctions. Il y en a sept, à cause de la grâce septuple du Saint-Esprit. Ce sont les portiers (*ostiarii*), les lecteurs, les exorcistes, les acolytes, les sous-diacres, les diacres ou lévites et enfin les prêtres. Lombard admet l'identé, tant contestée depuis par l'Église

1. *Ostenditur duplici ex causa sacramentum hoc institutum, scilicet ad peccatorum remissionem, et* ad corporalis infirmitatis alleviationem. *Unde constat eum qui hanc unctionem fideliter devoteque percipit, et in corpore et in anima alleviari : si tamen expetit ut in utroque allevietur.* Quod si forte corporis valetudinem illi habere non expedit, illam quæ est animæ sanitatem in hoc sacramento acquirit. 23 *B*.

catholique, de ces derniers avec les évêques dans les temps apostoliques. Tous ces ordres portent le nom général de *clerici*, c'est-à-dire choisis par le sort. La tonsure (*corona*) est le signe de cette élection : elle signifie l'honneur royal, parce que servir Dieu c'est régner. Le prêtre doit avoir la partie supérieure de la tête nue, pour indiquer que son esprit est en rapport direct avec Dieu[1]. Ce n'est qu'après tous ces développements que Lombard nous donne, en quelques lignes, une définition de l'ordre. C'est, dit-il, un signe par lequel celui qui est consacré, reçoit une charge et un pouvoir spirituels. C'est un sacrement, dans lequel la chose signifiée est la grâce conférée par la cérémonie d'ordination. Notre auteur ne connaît pas encore le caractère indélébile attribué plus tard au prêtre consacré. Quant aux dénominations diverses des membres du clergé et à l'organisation hiérarchique, il pense qu'elles sont empruntées au culte païen[2]. Rapprochement malheureusement trop autorisé et dont l'application est loin de se borner à ce seul point.

Parmi les contradictions manifestes dans lesquelles l'Église s'est vue entraînée par un faux système et que le moyen âge scolastique à sanctionnées en grande partie, une des plus frappantes résulte du fait que, tout en exaltant outre mesure la sainteté du célibat, on n'en insistait pas moins, d'un autre côté, sur les prérogatives du mariage qu'on alla même jusqu'à élever au rang d'un sacre-

1. *Ut eorum mens ad Dominum libera monstretur... Summitas enim capitis est eminentia mentis : denudatio capitis est revelatio mentis.* 24 *B.*

2. *Horum (episcoporum) autem discretio a gentilibus introducta videtur ; qui suos flamines, alios simpliciter flamines, alios archiflamines, alios protoflamines appellabant.* 24 *M.*

ment. Il fallait, en effet, une sagacité extraordinaire pour appliquer au fait concret du mariage l'idée abstraite du sacrement telle qu'elle s'était formée dans l'Église. Faute d'un élément visible et matériel, on se plut à trouver dans le mariage lui-même le signe de l'union de Christ avec l'Église, en se basant à tort sur le mot *sacramentum*, par lequel la Vulgate avait traduit le mot grec μυστήριον employé par S. Paul pour exprimer cette union. (Éphes. V, 32.) Chez Lombard aussi, le mariage représente cette union, figurée par l'union spirituelle et corporelle des époux. Avant le péché, dit-il, le mariage était institué en vue de la propagation du genre humain (*ad officium*); après le péché, il eut pour but de remédier aux égarements de la chair (*ad remedium*). D'un ordre qu'il était, il a été réduit à une simple permission. L'élément sacramentel consiste, non dans la bénédiction du prêtre, mais dans le consentement réciproque des deux époux. Ce sacrement, sans conférer un caractère indélébile, a pour effet une union indissoluble. Lombard n'admet aucune exception, pas même celle d'adultère mentionnée par les Saintes-Écritures : il peut y avoir séparation de corps, mais l'union sacramentelle ne peut être rompue[1]. Mais le mariage n'existe réellement que dans le cas où le consentement réciproque a été libre et volontaire. S'il y a erreur par suite de la substitution d'une personne à une autre, le mariage est également annulé. Ici, Lombard s'engage dans une foule de détails rentrant, soit dans le droit écclésiastique, soit dans le droit civil. Nous les passerons sous silence, comme étrangers à notre sujet.

1. *Manet enim vinculum conjugale inter eos, etiamsi aliis a se discedentes adhæserint.* 31 *B.*

Il nous reste à examiner, en dernier lieu, les idées de Lombard sur la résurrection et les choses finales. Les quelques chapitres qui en traitent, forment la fin de son livre. Ici encore, nous allons voir surgir sous la plume de l'auteur une foule de questions singulières qu'il avoue lui-même ne pas pouvoir résoudre toutes. Ainsi, ce qui le préoccupe tout d'abord, c'est de déterminer la nature du son de la trompette qui doit appeler tous les hommes au jugement dernier. A ce grand jour, tous se ressouviendront de leurs péchés : les damnés, pour être tourmentés ; les élus, pour être engagés à rendre grâces à Dieu. Lombard présume (car il ne se souvient pas de l'avoir lu dans l'Écriture) que les péchés des élus ne seront connus qu'à eux seuls, tandis que ceux des damnés seront portés à la connaissance de tous. Il ne veut rien affirmer non plus sur la transformation de ceux qui seront encore en vie à ce moment suprême, ni sur celle des saints, parce que, à son avis, ces questions sont hors de la portée de l'intelligence humaine. Il rejette l'assertion de ceux qui, s'appuyant sur le passage Éphes. IV, 13, soutenaient que nous ressusciterons tous avec la stature de Christ, parce que, dit-il, cela se rapporte à l'âge et non à la taille. Ainsi si, d'un côté, il combat une interprétation matérielle, il en adopte une autre non moins singulière. Selon lui, tous ressusciteront à l'âge qu'avait Jésus à sa mort, c'est-à-dire à environ trente ans, et tous auront alors la taille qu'ils ont eue sur la terre à cet âge, ou que, s'ils ne l'ont pas atteint, ils auraient eue en y arrivant. La même matière qui composait notre corps ici-bas, le formera encore à la résurrection. En quelque fine poussière qu'elle ait été

réduite, en quelque région du ciel que les vents l'aient transportée, en quelque autre substance qu'elle ait été transformée, tous ces éléments retourneront en un clin d'œil à l'âme qui autrefois y séjourait. Pas un atome n'y manquera, car l'Écriture dit bien que pas un cheveu ne se perdra. Sans se douter de l'impossibilité physique de ce retour de la matière, notre Magister affirme que les atomes, en se combinant pour former une seconde fois le corps, changeront de disposition sans que le corps lui-même soit changé, absolument comme une statue, qu'on refondrait dans le même moule, reprendrait sa première figure, quand même les atomes qui la composent auraient changé de disposition. Les corps des saints, en ressuscitant, seront délivrés de toutes leurs infirmités; ceux des damnés auront la propriété d'être incombustibles pour qu'ils puissent brûler éternellement dans l'enfer. Les monstres ressusciteront avec une forme moins hideuse que celle qu'ils avaient sur la terre. Dès le moment de la mort, les bons seront dans la joie, les méchants dans la tristesse. Des demeures différentes proportionnées à ces situations diverses leur seront assignées durant l'intervalle qui les sépare du jugement.

Depuis que le dogme du purgatoire s'était répandu dans l'Église d'Occident, il s'était développé l'idée que les âmes des défunts pouvaient être soulagées par l'intercession et les bonnes œuvres des vivants. Cette doctrine, si pernicieuse par ses conséquences pratiques, est aussi partagée par notre auteur. Il va même jusqu'à soutenir qu'à cet égard les riches ont un avantage sur les pauvres, *en tant* qu'ils peuvent, en distribuant des aumônes et

en organisant, à prix d'argent, des prières spéciales à l'intention de leurs parents défunts, procurer à ceux-ci un plus prompt soulagement.[1]

Les images qui nous retracent à grands traits les faits relatifs au jugement dernier ne sont pas regardées comme telles par Lombard. Ainsi, il se figure Jésus-Christ réapparaissant sous la forme humaine et siégant sur son tribunal, entouré des saints, pour juger les morts et les vivants. Le feu qui le précédera, égal en masse aux eaux du déluge, consumera les méchants encore en vie, et purifiera le monde entier. Alors le Seigneur fera entendre cette voix par laquelle tous les morts seront réveillés. Après cela les anges nettoieront l'aire pour y rassembler les bons des quatre coins du monde : c'est de là que ces derniers seront enlevés à la rencontre du Seigneur, tandis que les méchants resteront sur la terre. Alors Jésus prononcera le jugement, et les méchants seront transportés, par le ministère des anges, dans le foyer ardent, c'est-à-dire dans l'enfer. Quant au lieu du jugement, Lombard pense que ce n'est pas la vallée de Josaphat comme on le prétendait, mais que ce sera l'espace qui se trouve au-dessus du mont des Oliviers où Christ est monté au ciel. Quand le jugement sera terminé, il y aura deux états *(civitates duæ)* établis chacun à part. Il n'y aura plus de mort ni pour les uns ni pour les autres. La félicité, comme la damnation, sera éternelle. Dans l'un et l'autre camp il y aura des degrés dans la félicité et dans les tourments. Ces différences sont en

1. *Potest dici illa plura subsidia contulisse diviti celeriorem absolutionem, non pleniorem.* 45 *D.*

raison directe de la distance plus ou moins grande qui séparera chaque individu de Dieu. Jusqu'à l'époque du jugement les bons et les méchants pouvaient se voir les uns les autres; mais quand ils seront établis dans leurs demeures définitives, les bons seuls verront encore les méchants. Ils n'en pourront avoir pitié, car ils sont séparés d'eux par un chaos qui n'est autre chose que la distance infranchisable entre la justice et l'iniquité. Or, les justes sont tellement unis à Dieu que leur repos ne peut être troublé par la pitié que leur inspireraient les tourments des autres. Au contraire, leur félicité n'en sera qu'augmentée; ils seront rassasiés de joie et rendront grâces à Dieu, à la vue de l'ineffable malheur des méchants, d'en avoir été préservés eux-mêmes. Il faut avouer que ce serait là un bien triste bonheur et fort peu en harmonie avec l'idée sublime de l'amour que l'Évangile proclame à chaque pas comme le fondement essentiel du royaume de Dieu.

Tel est le résumé succinct des quatre livres des sentences. Avant de terminer notre travail, il nous reste à parler encore des destinées de cet ouvrage et du rôle qu'il a joué dans les écoles du moyen âge. Et tout d'abord nous devons faire observer que les sentences furent loin d'arriver à la réalisation du but que Lombard s'était peut-être flatté d'atteindre. Il avait voulu, en abritant la doctrine de l'Église sous l'autorité des saints Pères, mettre un terme aux discussions théologiques. Mais son livre produisit un effet tout opposé. Au lieu d'adopter

aveuglement l'opinion de Lombard, on s'habitua au contraire à se servir des sentences comme de textes de discussions d'autant plus vives que le Magister s'était prononcé d'une manière plus indécise dans un grand nombre de questions. Son livre, réunissant sur tous les points les sentences systématiquement coordonnées des Pères, semblait être écrit exprès pour les discussions, et il devint de plus en plus indispensable. *L'histoire littéraire de France* le caractérise fort bien sous ce rapport[1] : « Cet ouvrage, dit-elle, destiné à tracer des limites à l'esprit humain, à lui indiquer les sources où il devait puiser la théologie, a eu un effet tout contraire à sa destination. Jamais la licence des opinions ne fut plus grande qu'après les Sentences ; jamais les scolastiques n'étudièrent avec plus d'ardeur la philosophie païenne et n'en usèrent plus dans les matières de religion que depuis que Lombard en eut montré les dangers. Jamais l'étude des Pères ne fut plus négligée que depuis qu'il l'avait recommandée. » Et plus on négligeait les Pères de l'Église, plus les sentences de Lombard furent étudiées. De là l'influence extraordinaire que ce livre ne cessa d'exercer jusqu'aux temps de la Réformation. Les commentaires sans nombre qui successivement parurent sur cet ouvrage témoignent à eux seuls de l'importance qu'on y attachait. On alla même jusqu'à le mettre en vers[2]. Aussi, le nom du maître des sentences faisait autorité dans plus d'un cas, et souvent le seul « *Magister dixit* »

1. T. XII, p. 606.

2. Il y a dans la bibliothèque de Cambridge un manuscrit avec le titre : *Quatuor libri Sententiarum versificati.*

suffisait, comme dans une école autrefois célèbre, pour décider une question difficile.

Cependant le soin minutieux avec lequel il avait cherché à concilier entre elles les opinions diverses des Pères et à les mettre d'accord avec la doctrine orthodoxe, son attachement servile à S. Augustin, sa réserve extrême dans la solution de questions difficiles, ne purent le mettre lui-même à l'abri des accusations d'hétérodoxie. Parmi ses adversaires figurent en première ligne l'abbé Joachim de Flora, qui l'accusa d'avoir faussé la doctrine de l'Église dans les développements du dogme de la Trinité. Entre autres questions relatives à la génération du Fils, Lombard avait aussi examiné celle de savoir si le Père a engendré l'*essence* divine, ou si l'essence a engendré le Fils, ou si l'*essence* a engendré une *essence*, ou bien, si cette essence n'engendre ni n'est engendrée, — et, d'accord avec les Pères, il s'était prononcé pour la négative, en observant qu'il entendait par *essence* la nature divine en tant qu'elle est commune aux trois personnes et entière dans chacune d'elles. C'est pourquoi il ne veut pas dire que le Père ait engendré l'*essence*, puisque celle-ci ne serait considérée dans ce cas que comme quelque chose de relatif au Père et ne serait plus l'*essence* divine. Comme le Père est l'essence, en engendrant l'essence divine il engendrerait ce qu'il est lui-même, et la chose engendrée se serait engendrée elle-même. Il n'est pas plus vrai de dire que l'essence divine ait engendré le Fils, puisque ce dernier, étant lui-même l'essence divine, serait la même chose que ce qui l'a engendré, et dans ce cas encore l'essence divine s'engendrerait elle-même. Il faut donc dire que l'essence

divine n'a pas engendré l'essence, parce qu'il est impossible qu'une chose s'engendre elle-même. S'appuyant de cette déclaration, l'abbé Joachim en tira la conséquence que l'idée de l'unité substantielle des trois personnes et des personnes elles-mêmes différaient entre elles, et dès lors il se crut autorisé à détacher cette idée et à la regarder comme un quatrième élément dans la Trinité. L'objection repose sur la contradiction manifeste de l'unité et de la Trinité dans le dogme tel que la formule orthodoxe l'a sanctionné, contradiction qu'aucun raisonnement, quelque subtil qu'il soit, n'en fera jamais disparaître. La discussion ne fit pas beaucoup de bruit. Le synode du Latéran de 1215 prit la défense de Lombard, en sanctionnant sa doctrine et en condamnant l'abbé Joachim. — L'orthodoxie du Maître des Sentences fut moins favorablement jugée dans la question de l'incarnation, par rapport à laquelle on mit à sa charge, comme nous l'avons fait observer dans l'analyse du troisième livre, l'hérésie du *nihilianisme.* On s'en souvient, Lombard avait développé à ce sujet trois manières de voir fort différentes. Nous avons dit que Lombard était resté indécis, et c'est précisément ce qui lui valut les accusations d'hérésie. On l'accusa d'enseigner que Jésus n'est rien en tant qu'homme, qu'il n'a pas été un homme véritable, puisque Dieu n'est pas devenu quelque chose par l'incarnation. Une vive discussion s'engagea à ce sujet au synode de Tours de 1163, en présence du pape Alexandre III; mais rien, à ce qu'il paraît, n'y fut officiellement décidé. Au synode du Latéran de 1179, une discussion analogue fut soulevée, et Alexandre III écrivit une lettre à l'archevêque de Sens pour l'engager à faire

disparaître du livre de Lombard ce que le passage en question présentait de choquant. Mais comme néanmoins cette doctrine comptait encore beaucoup d'adhérents, Jean de Cornouailles (*Cornubiensis*) crut devoir la réfuter dans un écrit. Il ne se contente pas de lui opposer des passages empruntés aux Pères; il prouve en même temps par le raisonnement la fausseté de l'opinion pour laquelle Lombard paraissait s'être déclaré, finissant toutefois par couper court à toute discussion ultérieure par la déclaration que sur le terrain de la foi catholique la philosophie et la logique ne pouvaient faire valoir leurs droits. C'est là aussi ce qu'avait reconnu Lombard; néanmoins il n'avait pu se soustraire à l'influence de la philosophie, et la méthode même qu'il employa en est une preuve. Aussi fut-il attaqué de ce côté par Gauthier de Saint-Victor, qui le compta au nombre des quatre labyrinthes de la France, l'accusant d'avoir préféré l'autorité d'Aristote à celle des saints Pères, et d'avoir dénaturé les passages empruntés à ceux-ci pour les faire servir à la démonstration des objets de la foi. — Enfin, on a voulu contester à Lombard le mérite d'avoir été le premier à exposer la doctrine de l'Église dans un ordre systématique, et on a cru trouver dans la somme d'un certain *Bandin*, exposé analogue mais beaucoup moins étendu, le texte original dont les sentences de Lombard ne seraient qu'une amplification. Cette hypothèse, émise par Cramer, a été réfutée par Rettberg qui, par des raisons qui nous semblent assez concluantes, prouve que la somme de Bandin n'est autre chose qu'un extrait des Sentences de Lombard.

Ces attaques dirigées contre lui prouvent à elles seules

que ce ne fut ni son orthodoxie ni l'autorité que lui donnait son titre d'évêque qui procurèrent à son livre une si grande réputation ; car alors on ne comprendrait pas comment d'autres de ses ouvrages, tels que ses commentaires sur les psaumes et sur quelques épîtres de S. Paul fussent complétement tombés dans l'oubli. Ce qui le recommandait, c'est la disposition des matériaux et la méthode qui, comme nous l'avons déjà fait observer, fut généralement suivie dans la suite. Rien n'était plus propre à satisfaire l'esprit scolastique avide de discussions qu'un livre qui exposait avec ordre et clarté tout le matériel sur lequel on aimait à exercer de préférence son talent dialectique. Lombard aussi devait accepter le dogme tel que l'Église le lui imposait, et le besoin de le justifier aux yeux de la raison l'a entraîné lui aussi à des subtilités dont l'analyse de son ouvrage nous à fourni plus d'un exemple. On ne peut s'y méprendre, il ne sait encore trop se faire à l'objectivisme de plus en plus dominant de l'Église ; et les efforts qu'il a faits pour concilier cet objectivisme avec la nécessité de l'élément subjectif dans l'œuvre du salut, l'ont entraîné à des contradictions dont il n'a su trouver la solution. Son sentiment intime n'est pas en complète harmonie avec la doctrine positive de l'Église, et ses efforts de conciliation ont dû nécessairement échouer. Joint qu'il fallait chercher à justifier, non la doctrine contenue dans l'Écriture, complétement éclipsée par des autorités purement humaines, mais des dogmes d'autant plus incompréhensibles qu'une longue tradition les avait dotés de déterminations plus arbitraires. Cette tâche,

le rationalisme scolastique l'avait entreprise : ration
lisme purement formel dont les progrès rendirent
position de plus en plus insoutenable, et qui ne pouva
aboutir qu'à la réaction aussi radicale qu'éclatante opér
par la Réformation du seizième siècle.

Vu;

Strasbourg, le 6 juin 1857.

Le président de la soutenance,

TH. FRITZ.

Permis d'imprimer.

Strasbourg, le 12 juin 1857.

Le recteur,

DELCASSO.

LE CONCOURS

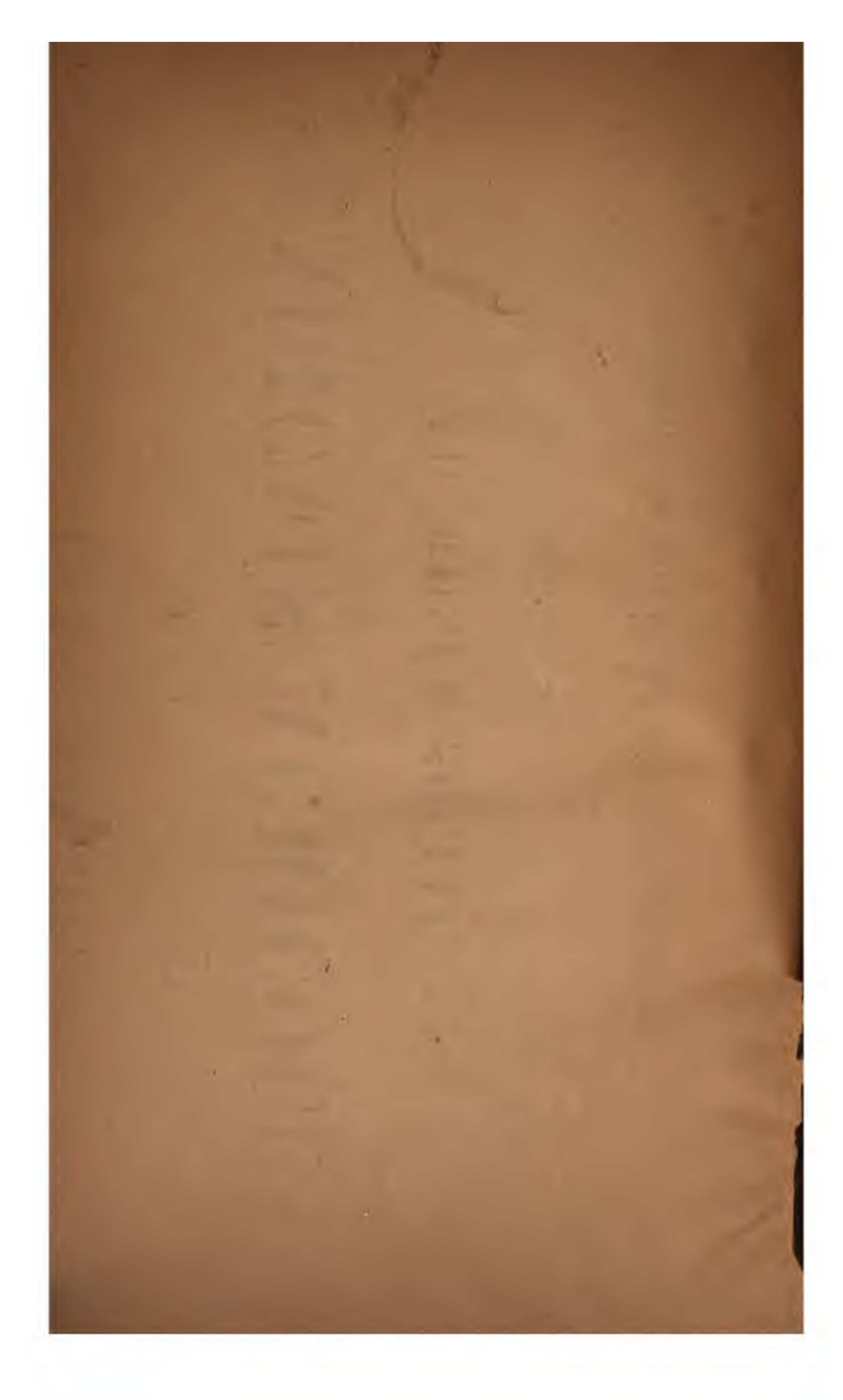
ENTRE LES

SYNDICATS AGRICOLES

AU MUSÉE SOCIAL

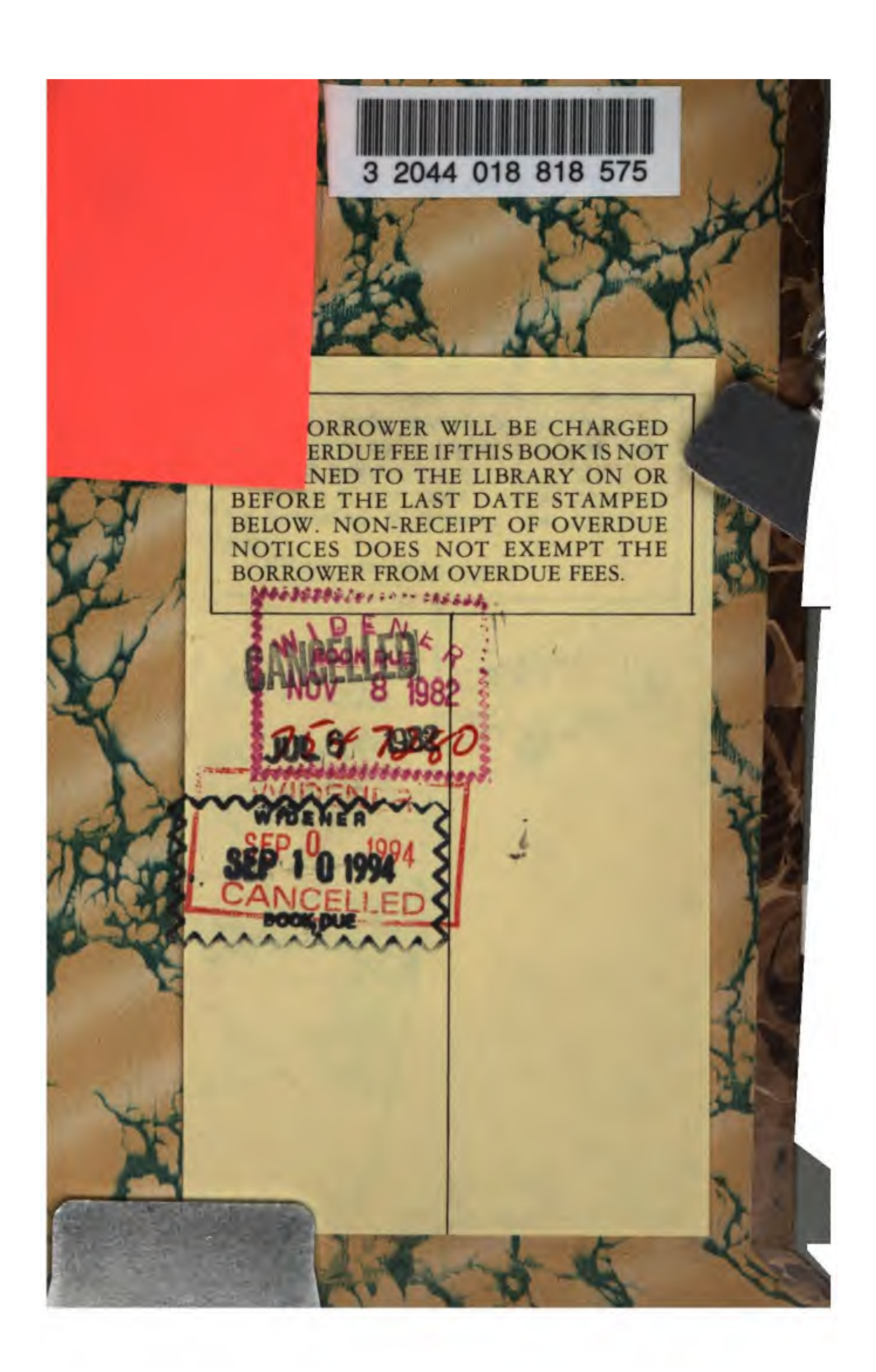
JOURNÉE DU DIMANCHE 31 OCTOBRE 1897

I. — DISTRIBUTION SOLENNELLE DES PRIX ET DES MÉDAILLES








3 2044 018 818 575
ORROWER WILL BE CHARGED
ERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT
NED TO THE LIBRARY ON OR
BEFORE THE LAST DATE STAMPED
BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE
NOTICES DOES NOT EXEMPT THE
BORROWER FROM OVERDUE FEES.
WIDENER
CANCELLED
BOOK DUE
NOV 8 1982
WIDENER
SEP 10 1994
CANCELLED
BOOK DUE

